
Ethnographia

A Magyar Néprajzi Társaság folyóirata

127. évfolyam

2016

3. szám

Funk, Dmitri Anatolievich

„Néprajzi szakértés” a posztszovjet Oroszországban

Az elmúlt 25–30 évben igen sokat fejlődtek a szociálintropológia olyan ágai, mint az alkalmazott antropológia, a „fejlesztés antropológiája”, illetve ezek bizonyos részterületei, mint az ún. „kőolaj antropológiája” vagy a természeti erőforrások kiaknázásából eredő káros hatások¹ vizsgálata. Ez utóbbiak döntően azt vizsgálják, hogy mi történik a különböző szociokulturális és etnikus csoportokkal a természeti erőforrásokból való részesezés – az ásványkincsek kitermeléséből és eladásából befolyt nyereség elosztása (amelytől ma a világ számos országának gazdasága függ) – körüli konfliktushelyzetek közepette.

Oroszországban e problematikára úgy tekintettek – akár a Csecsenföld területén háborúhoz vezető események, akár a szibériai kőolaj és földgáztartalékok békés megszerzése kapcsán az elmúlt több mint 60 évben – mint amely (a gazdasági fejlődés jelentős kitérőivel együtt is) az orosz állam jólétét végső soron megalapozta. Ennek ellenére megalapozott és elfogadható a szibériai helyzetet konfliktusként értelmeznünk. Az északi területek természeti erőforrásainak meghódítása folyamatosan érdekütközéseket eredményezett, és e csoportközi viszályok drámai következményekkel jártak az őshonos kislelekszámú népekre nézve, ugyanis gyökeresen átalakították azok életmódját és kultúráját. Ezek az ellentétek nem rajzolódtak ki olyan markánsan a nyersanyaglelőhelyek meghódításának első korszakában, hiszen jól lepleződtek a szovjet nép szolidaritásáról, a közös „Haza” gazdasági potenciáljának fejlesztéséről, növeléséről szóló retorikával. Ennek ellenére éppen ebben a korai korszakban szenvedte el az őslakos népek kultúrája a legintenzívebb változásokat, amelyek – mint később kiderült – visszafordíthatatlannak bizonyultak. Az ellentétek kiélezettebbé és nyíltabbá váltak a rendszerváltás (*peresztrojka*) utáni időszakban, amikor a kőolaj-kitermelés és a nyersanyag-gazdálkodás piacának újrafelosztását a lakosság életszínvonalának zuhanása kísérte. Ez a pangás megfigyelhető volt mind az őslakosok (beleértve a fogalomba az északi kis lélekszámú őshonos népeket és az „oroszt” őslakókat is, akik etnikus összetételüket és területi tagoltságukat tekintve valójában meglehetősen sokszínűek), mind pedig a „betelepültek” között (utóbbiak hódították meg és építették fel a modern

¹ Az eredetiben szó szerint „erőforrás átok” [ресурсное проклятие] vizsgálata szerepel.

északot, és szintén régen élnek már ezen a területen). Napjainkban a nézeteltérések mintha elültek volna, de valójában bármikor könnyen kiéleződhetnek a gazdasági és pénzügyi válság hatására.

Az utolsó két-három évtizedben e konfliktusokat az antropológiai irodalom többféle szempontból vizsgálta, az etnikai, nyelvi, kulturális különbségeket központba állító hagyományos vizsgálatoktól kezdve az „erőforrás átok”² kutatásáig. Ez utóbbi jelenség lényegében a dominanciaküzdelem olyan formája, amikor a küzdelem maga válik sajátos kultúrává, átírva az egyes csoportok között húzódó etnikai és társadalmi határokat. Ezeknek az Észak-Oroszország európai területein, Szibériában és a Távol-keleten kialakult dominanciaviszonyoknak és konfliktusoknak a társadalom szerkezetére, működésére gyakorolt hatása az egyik legfontosabb, legaktuálisabb társadalmi és humanitárius probléma, aminek a sikeres tudományos értelmezése fontos gyakorlati jelentőséggel bír. A kérdés hangsúlyos aspektusa a fenntartható fejlődés kérdése, amely Oroszországban és az egész világon a kutatások egyik kiemelt jelentőségű területévé vált összefüggésben azokkal az ökológiai, biológiai, társadalmi, kulturális kockázatokkal is, amelyek az ipari fejlődés növekedésével elkerülhetetlenül együtt járnak. Különösen aktuális kérdés mindez az arktikus területeken, ahol igen könnyű károkat okozni a természetnek és az embereknek is, megbontva az egyensúlyt mind biológiai, mind kulturális értelemben.

Az oroszországi konfliktuszónákban, a felerősödött gazdasági aktivitású területeken manapság gyakran nem azokkal a társadalmi egységekkel találkozunk, amelyeket a jól ismert ismertetőjegyek – köztük etnikusak – jelölnek ki, hanem a társadalmi határképzések és együttműködés gyökeresen új formáit tapasztalhatjuk. Ezek a határok az egyes társadalmi, kulturális vagy gazdasági döntések kapcsán a támogatás és az elutasítás, mint két szélső pont között húzódó skála mentén alakulnak ki, és az adott konfliktusokban való érintettség mértéke, jellege is meghatározza őket. E körülmények között a vezetői szerep és a marginalitás új mutatói alakulnak ki, a szolidaritásnak és az ellenállásnak új formái születnek, amelyek meghatározzák a világnézet változásának koordinátáit is. Nagyon fontos ezeket a társadalmi változási folyamatokat az erőforrásokhoz való hozzáférés, azok uralásának és a haszon elosztásának kérdése által meghatározott körülmények között vizsgálni. E sajtóságos folyamatok egyedülálló kulturális anyagot kínálnak a néprajztudomány számára, és ezzel egy időben modelként is szolgálhatnak más konfliktushelyzetek és -zónák megértéséhez.

Az „erőforrás átok” kérdését a nyugati szakirodalomban szintén vizsgálták, az oroszországitól eltérő keretek közt is. A szociál- és kulturális antropológiában ez (annak rendje és módja szerint) a különböző őshonos népeknek a lakóterületükön kitermelt ásványkincsekhez és a belőlük származó jövedelemhez való hozzáféréseinek vizsgálatát jelentette. Ezek a népek ritkán kedvezményezettjei a bányászatnak, ellenben a negatív hatások terhét leggyakrabban ők viselik. Az antropológiai elemzésekben a viktimizáció mellett egyre gyakrabban teret kap e népek ellenállásának, valamint az erőforrásokért folytatott harcba való bevonódásának tárgyalása.

Oroszországban ilyen jellegű kutatások csak az 1990-es években váltak lehetővé, és csaknem azonnal alkalmazott jelleget öltöttek. A kutatók arra törekedtek, hogy a

² Lásd 1. jegyzet.

jogi kérdéseket megoldva az őshonos népeket az ásványkincsek haszonélvezői közé emeljék, és csökkentsék az adott csoportok életmódjára, kultúrájára gyakorolt negatív ökológiai és gazdasági hatásokat. Hosszú ideje folyik a vita nemcsak a kutatók, de a jogalkotók közt is a „néprajzi szakértés”³ státuszáról, és annak szerepéről a különböző ipari projektekben. Ugyanakkor egyértelmű, hogy a 20. századi nemzetközi kutatásokban olyan gazdag gyakorlata gyűlt össze a különböző fejlesztési projektek elemzésének és értékelésének, hogy ezt ma már lehetetlen figyelmen kívül hagyni az Orosz Föderáció területén végzett vizsgálatokban is.

Jelen tanulmányomban⁴ a néprajzi szakértés modern, oroszországi értelmezésének lényegét kívánom megragadni,⁵ és felrajzolom azokat a problémákat, amelyek e felmérések nemzeti sajátosságaival kapcsolatosak. Először röviden bemutatom a modern kutatási irányokat, aztán jellemzem az oroszországi néprajzi felmérések alapvető felosztását és típusait. Később részletesebben ismertetek néhány konkrét néprajzi szakértői vizsgálatot, és végül, az oroszországi kutatások alapvető jellemzőinek áttekintése után felvillantom a fejlődés lehetséges perspektíváit.

³ Néprajzi szakértés – этнологическая экспертиза. A fogalom fordítása során figyelembe kellett venni, hogy az экспертиза egyszerre jelenti a kutatás folyamatát és eredményét is. Ezért a fordításban a szöveggörnyezettől függően egymás szinonimájaként használjuk a néprajzi „szakértés”, „felmérés” illetve „szakértői vizsgálat” terminusokat. Magyarul az этнологическая legkézenfekvőbb fordítása a „néprajzi”, bár tudni kell, hogy az orosz gyakorlat ma is megkülönbözteti az „etnográfia” és az „etnológia” szavakat. Az „etnológiai” jelző ugyanakkor magyarul ma már szokatlanul hatna, mert a vele megnevezett tudományszak megnevezésére egyre inkább – a vele nem teljesen ekvivalens – „kulturális antropológia” szót használjuk. Az „etnológiai” eredeti jelentése azonban közelebb áll a néprajztudományhoz, mint az antropológiához (a ford.).

⁴ E tanulmány a „Ресурсное проклятие” на циркумполярных территориях: российский и международный опыт анализа и урегулирования конфликтов из-за невозобновляемых ресурсов в местах традиционного проживания аборигенных этнических групп [„Erőforrás átok” a sarkvidéki területeken: a nem megújuló erőforrásokkal kapcsolatos konfliktusok elemzése és kezelése az őshonos etnikai csoportok tradicionális lakóhelyein] című projekt keretében készült (Российский Научный Фонд, грант № 15-18-00112). Köszönöm Nagy Zoltánnak a tanulmány lefordítását és Juhász Katalinnak a magyar szöveg értő gondozását.

⁵ Korábbi precedenseket is idézhetünk, például Murasko áttekintése saját szemszögből különbözteti meg a néprajzi felméréseket a szakértői vizsgálatok sorában: „...az orosz észak az a sajátos kontextus, amellyel a néprajzi szakértést meghatározzuk, amely a társadalmi hatásvizsgálat (social impact assessment – SIA), valamint a környezeti hatásvizsgálat (environmental impact assessment – EIA) nemzetközi eljárásaitól megkülönbözteti azt” (Murashko 2006: 78). A szerző ebből a megközelítésből kiindulva foglalta össze az északi népekre vonatkozó általános tudnivalókat, az őshonos népek földtulajdonjogi helyzetét, a néprajzi szakértés helyét az oroszországi törvénykezései gyakorlatban, illetve az egyes érintettek véleményét a felmérések szükségességéről. Pozitív példa gyanánt bemutatott egy konkrét felmérést a Jamal-Nyenyec Autonóm területről, végül ismertette saját felfogását a néprajzi szakértés alapvető komponenseiről. Amellett, hogy alapvetően nem érték egyet néprajzi szakértés fogalmának ilyen szűk vizsgálati területre korlátozásával, fel szeretném hívni a figyelmet arra, hogy e munka megjelenésétől számítva eltelt tíz év, ami önmagában szükségessé teszi áttekintésemet, már csak azért is, mert az a dolgok jelenlegi állásának jobban megfelel.

A NÉPRAJZI SZAKÉRTÉS TÖRTÉNETÉRŐL

A szovjet néprajztudomány kétségtelenül sajátosan értelmezi a néprajzi és társadalmi szakértői tevékenységet. Elmondhatjuk, hogy történtek speciális állami megrendelések a néprajzi ismeretekre, sok jelentős néprajzkutató a terepmunkáinak eredményéről kétfajta beszámolót írt: egy tudományosat és egy ún. szakértői véleményt. Amíg az elsőt ténylegesen a tudományos közvéleménynek, addig a másikat a központi párt és tanácsi szerveknek szánta. Ezekben a szakvéleményekben a kislélekszámú népek, illetve konkrétan azok egy-egy csoportjának társadalmi-gazdasági helyzetét értékelték, és taglalták az északi területek ipari meghódításával kapcsolatos társadalmi, etnokulturális problémákat is. A kétezres években az Oroszországi Tudományos Akadémia (OTA) Néprajzi és Antropológiai Intézet Északi Osztályának munkatársai publikálásra előkészítették,⁶ és öt kötetben ki is adták ezeket az anyagokat.⁷ Ennek köszönhetően lehetőségünk van arra, hogy a szovjet néprajzi felméréseket az Észak-Szibéria és a Távol-kelet helyzetének „objektív értékelésére” törekvő, komplex kutatásokként jellemezzük. A kutatások forrásbázisát az őshonos népek megfigyelésével és kikérdezésével állították elő, és mivel a kutatók évente rendszeresen utaztak terepre, megalapozottan lehet ezt a társadalmi, gazdasági és szociokulturális szituáció sajátos monitoringjaként jellemezni. Szükséges ugyanakkor megjegyeznünk, hogy az állami megrendelésekben az őshonos népek életmódjában és kultúrájában bekövetkezett fejlődés, modernizáció igazolására volt igény.

Nyugaton a társadalomtudományokban megközelítőleg ugyanebben az időben ugyancsak a fejlődés/fejlesztés koncepciója uralkodott a harmadik világ országaival, valamint lakosainak egyes csoportjaival kapcsolatban. A lényegi különbség a két terület között az volt, hogy míg a Szovjetunióban egy központi, nagykiterjedésű projekt zajlott az életmód modernizálására, addig az ún. „nyugati” országok fejlesztési projektek sokaságát indították el a „fejlett” államok határain kívüli területeken, konkrét gazdasági céllal: projektek a kiszáradt területek öntözésére, egyes lakossági csoportok áttelepítésére, egyes nomád csoportok átállítására a farmergazdaság keretei között gyakorolt állattartásra, illetve a letelepedett földműves csoportok gazdaságának farmergazdasággá alakítására. Éppen a Nemzetközi Újjáépítési és Fejlesztési Bank által kezdeményezett fejlesztési programokon belül jelentek meg először kötelező szociokulturális felmérések, és alkalmaztak főállású antropológusokat. Emellett elsősorban adminisztratív úton, tudományos felkészültségű szakemberek bevonásával kívánták rendezni azoknak az etnikai csoportoknak a problémáit is, amelyek az USA, Kanada, a skandináv államok vagy Ausztrália ipari térfoglalás hatásának kitétt területein éltek. A fejlesztési projektek keretében dolgozták ki a társadalomtudományi felmérések sajátos módszereit is. Annak érdekében, hogy a projekt-cikluson belül optimalizálják a terepkutatásokat, több módszert is alkalmaztak, például a „gyors vidékfelmérést”

⁶ Az Oroszországi Humántudományi Kutatási Alap projektjének keretében (№06-01-00152a, vezető: D. A. Funk).

⁷ *Etnologicseszkaia* ... I-V.

(*rapid rural assessment*).⁸ A nagy kutatási projektek tervezésében az első helyet foglalta el a döntéshozatalban és a megállapodási folyamatban való részvétel ideológiája. A szociokulturális felmérést egyre inkább egy nagy, komplex felmérés részének tekintették: társadalmi hatástanulmányt (*social impact assessment*), vagyis a tervezett projekt következtében a lakosság életét érő különböző hatások értékelését látták benne.⁹ Megvitatásra kerültek a felmérés különböző „résztevő” módszerei, és a kutatók – több tudományos diszciplína képviselői – állást foglaltak az úgynevezett *place-based researches* mellett. Ezekben a kutatók és a lokális közösségek együttműködnek annak érdekében, hogy elfogadható célokat tudjanak meghatározni, és megegyezzenek a kutatás elsődleges céljaiban. Fontos szerepet kaptak tehát a helyi tudás és a közösség saját erejéből végzett megfigyelések. A különböző projektcélok, feladatok és várható eredmények feletti egyetértés a hatalom, a gazdasági menedzserek, a közösség és a kutatók képviselőinek együttműködésével alakult ki. A regionális fejlődés, a politika és a közösség perspektívái olyan globális problémák és változások keretében kerültek górcső alá, mint például a globális klímaváltozás.¹⁰ Fontos szerepet kapott az „erőforrás átok” jelenségének megvitatása, ahol az esetek túlnyomó többségében, főleg az északi területeken, a kőolaj áll a kutatások középpontjában. Ennek a jelenségnek – a világ sok földrajzi pontján gyűjtött anyag alapján – immár két tanulmánygyűjteményt szenteltek, amely először a *Focaal* című folyóirat hasábjain,¹¹ majd egy többszerzős monográfia formájában jelent meg.¹² Vizsgálatok folytak az olajbányász cégeknek az őket kritizálókkal és támogatókkal való kapcsolatáról is.¹³

Meglehetősen bő irodalom foglalkozik a kőolaj- és földgázbányászat szerepével – így az ipárnak az északi népekre gyakorolt hatásával – a posztszovjet Oroszországban is.¹⁴ Az ezzel foglalkozó tanulmányok javarésze statisztikai adatok tömegét vonultatja fel, amivel menthetetlenül sokat veszít a helyi történesek emberi dimenziójából.

A posztszovjet Oroszországban a néprajzi szakértés komplex interdiszciplináris kutatássá alakult, amelyben több tudományterület metodikáját is alkalmazták, ám elsősorban a néprajzi és az ökológiai kutatások összekapcsolódásáról kell beszélnünk. Az ökológia mint tudomány dinamikus fejlődése az ökológiai fogalmak és megközelítések expanziójához vezetett a társadalomtudományok területén is. A környezeti leírások, valamint a természet és a társadalom ökológiai értelmezései egyre népszerűbbek lettek, így a különböző projektek értékelésének fő szempontjai közé került a természeti környezet optimalizálása, a környezeti szabályozás és más hasonló elvárások.¹⁵ Az etnoökológia mellett a jogi antropológia lett a néprajzi szakértést meghatározó diszci-

⁸ Cernea 1985; Eddy – Partridge 1978; Baba–Hill 1997.

⁹ Részletesen lásd Goldman 2000; Henk, Vanclay 2003; Momtaz – Zobaidul Kabir 2013.

¹⁰ Peterson – Jonson 1995; Berkes–Folke 1998; Berkes 1999; Krupnik–Jolly 2002.

¹¹ Focaal 2008, Vol.52.

¹² Behrends – Reyna – Schlee 2011.

¹³ Kirsch 2014; Welker 2014.

¹⁴ Wiget – Balalaeva 2010; Stammmler 2013; Stammmler – Forbes 2006; Stammmler – Wilson 2006; Уигет 1999; Вигет – Балалаева 2014; Мархинин – Удалова 2002; Сирина – Ярлыкапова – Функ 2008; Хакназаров 2006, 2011.

¹⁵ Лексин, Андреева 1993; Степанов 1999; Богословская 2000; Катунский проект 1990.

lína, amely egyidejűleg olyan jogi problémák megvitatásának tudományos és közösségi színterét képezi, mint a földhasználat, vagy az öngazgatás – többek között az északi népeké is.¹⁶ A felmérések önálló ágává vált az úgynevezett kulturális táj (*Landschaft*) vizsgálata és megőrzésének kérdése a kulturális földrajz területén, amihez a hagyományos kultúrák szent helyeinek rögzítését és konzerválását célzó néprajzi kutatások is kapcsolódtak.¹⁷ Sajátos érdeklődés mutatkozik a társadalmi mobilitás kérdése iránt is, elsősorban a fiatalokat illetően, azon köölajtartalékot rejtő területek kapcsán, ahol meghatározó az ingázó munkarend.¹⁸ A legjelentősebb eredményeket egy osztrák antropológusokból álló kutatócsoport érte el, akik oroszországi szociológusokkal és filozófusokkal dolgoztak együtt.¹⁹

Mint láttuk, Oroszországban is, csakúgy, mint másutt, az egyik legfontosabb irányzattá vált a fenntartható fejlődés kutatása, amely különösen aktuális az arktikus területeken. Az ENSZ 1992-es, Rio de Janeiróban rendezett *Környezet és fejlődés* konferenciáján megfogalmazott ajánlások alapján az Orosz Föderáció kormányzata 1996-ban a fenntartható fejlődésre való fokozatos átállás mellett döntött,²⁰ biztosítva a társadalmi-gazdasági feladatok, illetve a kedvező természeti környezet megőrzésével és a természeti erőforrásokkal kapcsolatos problémák kiegyensúlyozott megoldását úgy, hogy az a jelenlegi és jövőbeli generációk igényeinek is megfeleljen. A fenntartható fejlődés számos föderális és regionális projekt sarokkövévé vált, amelyek az őshonos északi népek életkörülményeinek javítását, hagyományos életmódjának megőrzését tűzték ki célul.

Mindazonáltal már a 80-as években számos kutató kritizálni kezdte a fenntartható fejlődésnek a korban meghatározó ideológiáját, elsősorban annak koloniális hozzáállása miatt. Néhányan közülük a fenntartható fejlődés gondolatát egyenesen „jogi kolonializmusnak” nevezték. Ezek a kritikák vezettek egy új tudományos irányzat születéséhez, ami a „poszt-fejlődés tanulmányok” nevet kapta (*post-development studies*). Ezen túl a fenntartható fejlődés kutatása kapcsolatba került egyéb fontos társadalomtudományi irányzatokkal is, mint például a „cselekvő–hálózat elmélete”,²¹ amit először Bruno Latour fogalmazott meg. Az ő követői az őshonos népek kultúráján keresztül a tradicionalitás-modernitás dichotómiát kutatják, amely minden bizonnyal a fejlődés és a globalizáció terméke.

¹⁶ Новикова – Тишков 2000; Новикова – Тишков 2002; Новикова 2003; Новикова 2008.

¹⁷ Веденин 1999; Веденин 2000; Чалая – Шульгин 2003; Значение охраны 2004.

¹⁸ Ingázó munkarend (вахтовый метод): a munkavállalók munkahelyüktől távol laknak, sokszor akár több száz kilométerről járnak a köölaj-kitermelő helyekre, ahol egy-két hetes, egyhónapos turnusokban dolgoznak, munkásszállókon lakva, munkaszüneti napok nélkül, majd ugyanennyi időt otthon, lakhelyükön töltenek (a ford.).

¹⁹ Саксингер и др. 2014.

²⁰ Az 1996. április 1-i № 440. elnöki rendelet.

²¹ „Actor-Network Theory”, ANT (a ford.).

AZ OROSZORSZÁGI NÉPRAJZI SZAKÉRTÉS: MEGHATÁROZÁS ÉS TÖRVÉNYALKOTÁS

Az Orosz Föderációban először a tudományos irodalomban, majd a törvényhozás néhány dokumentumában és – legaktívabban – a jogvédő retorikában kezdték használni és használják ma is a „néprajzi szakértés” terminust.

Egyértelműen és röviden jellemezni a néprajzi szakértés oroszországi helyzetét lehetetlen. Ennek okai a különböző meghatározások eltérő kiindulási pontjai, eltérő fókuszai és metodikája, továbbá a jogi szabályozatlanság is. Több definíció is létezik tehát a néprajzi szakértésre, de ezek túlnyomó többsége kizárólagosan az északi őshonos kislélekszámú népek²² lakhelyének és kultúrájának védelmére fókuszál, és gyakorlatilag mindegyik – így vagy úgy – éppen az etnikai komponenst említi első helyen az egyes konfliktushelyzetek értékelésében.

Az egyik legismertebb definíció, amelyet *Az Orosz Föderáció őshonos kislélekszámú népeinek jogi garanciáiról*²³ alkotott törvényben fogalmaztak meg: „a néprajzi szakértés e népek eredeti lakókörnyezetének megváltozását vizsgáló, az adott etnosz fejlődésének társadalmi-kulturális helyzetét nyomon követő tudományos kutatás”. Az adott törvényben használt terminológiában („eredeti lakókörnyezet”, „etnosz” – ami semmiféle heurisztikus jelleggel nem bír szociálantropológiai szempontból) és abban, hogy kizárólagosan a kis népekre koncentrálnak, felfedezhetjük az összes későbbi, föderális és regionális törvényjavaslatokban megjelenő hivatalos meghatározás lényegét, s a néprajzi felmérések során végzett tudományos kutatásokban ugyancsak ezek tűnnek fel.

Ezen a nyomvonalon haladt a kilencvenes évek végén a néprajzi szakértésről szóló törvényjavaslat kidolgozása is, amelyben a következőképpen határozták meg a fogalmát: „a gazdasági és egyéb tevékenységeket folytató projektek összeegyeztetése a lakosság etnokulturális környezetének fejlődési feltételeivel”. Az úgynevezett „állami néprajzi szakértést” pedig így definiálták: „a tervbe vett nagy volumenű gazdasági tevékenységek és jelentős államigazgatási határozatok (projektek) valószínűsíthető etnoszociológiai következményeinek egységesített értékelési rendszere”. A felmérések végső célja a törvényalkotók szerint a lakosság lokális csoportjainak, az etnikai csoportoknak és az etnokulturális környezetnek (önellátó életmód) a végig gondolatlan kormányzati tevékenységektől való védelme kellett legyen.²⁴

Hasonlóan határozza meg a fogalmat „a Nyenyec Nép *Jaszavej* Szövetsége” nevű civil szervezet is. Felfogásuk szerint „a néprajzi szakértés állapítja meg, hogy a felmérés tárgya (vagyis az adott gazdasági projekt) ökológiai szempontból elfogadható-e; célja, hogy előre jelezze a tervezett gazdasági és egyéb tevékenységek várható kedvezőtlen következményeit az északi őshonos kislélekszámú népek eredeti lakókörnyezetére, hagyományos életmódjára; és prognosztizálja az ökológiai felmérés tárgyának megvalósításával járó társadalmi, gazdasági és egyéb következményeket.” Itt, mint jól látható, a néprajzi szakértés lebonyolítása nyíltan összekapcsolódik a projekt ha-

²² Az „északi őshonos kislélekszámú népek” terminus történetéről, listájáról lásd Funk 2009.

²³ 1999. április 30-i N82-F3 Föderális Törvény, 1 törvénycikk, 6. paragrafus.

²⁴ A szerző archívuma.

tásainak ökológiai felmérésével: szemmel láthatóan az ökológiai felmérés az egyik leghatékonyabb eszköze annak, hogy megvédjék a lakosságot a nem mindig helyesen kigondolt és megtervezett ipari tevékenységektől. Mivel ennek metodikáját már évtizedekkel korábban kidolgozták, a néprajzi szakértés legitimációjának leghatékonyabb és legegyszerűbb útjaként akkoriban igyekeztek összekötni azt az ökológusok munkájával. Ebben fontos szerepe volt annak is, hogy az ökológusok tevékenységét föderális törvények szabályozták (az 1995-ös törvény), és az ökológiai felmérés nem egyszerűen normaként működött, hanem kötelező feltétele volt annak, hogy az ipari tevékenységet beindíthassák. A 2000-es években a helyzet megváltozott. A *Rendelkezés a gazdasági és egyéb tevékenységeknek a környezetre gyakorolt hatásainak értékeléséről az Orosz Föderáció területén*²⁵ elfogadásától kezdve, amely meghatározta az állami ökológiai felmérések rendjét és módszertanát, a projektek által okozott társadalmi változások értékelésének lehetősége ebben a formában gyakorlatilag a nullára csökkent. Éppen erre az időre tehető az Állami Dumában annak a munkacsoportnak a működése és az aktivizálódása, amely – különböző összetételekben – a mai napig dolgozik a néprajzi szakértésről szóló törvényjavaslat kidolgozásán.

A fent említett nyenyec törvényjavaslat ügye ugyancsak nem jutott el a törvény életbe léptetéséig,²⁶ és nem realizálódott a Jamal-Nyenyec Autonóm Terület törvényjavaslata sem,²⁷ mert a 2004. november 24-i №1516 rendeletének aláírásával Sz.N. Harjucsi, a Terület Állami Dumájának elnöke elutasította azt.²⁸

Olyan törekvés a posztszovjet szakirodalomban nem volt, hogy a meglévő megállapításokat kiterjesszék az „etnikus” érdekek és az ipari projektek keretein túlra. Az általam ismert publikációk többsége megőrizte azt az irányultságot, hogy kizárólag ipari projekteket értékeljen, illetve csupán az őshonos lakosság, általában az északi őshonos kislélekszámú népek körében vizsgálódjon. Már Murasko emlegetett tanulmányában is ezt olvashatjuk: „Értelmezésem szerint a néprajzi szakértés mindazokat a tevékenységeket foglalja magába, amelyekre az őshonos és helyi népek területein megvalósított ipari projektek kivitelezése során szükség van. Ezek közé tartozik a tervezett projektnek az őshonos vagy helyi lakosság környezetére és hagyományos életmódjára gyakorolt hatásának vizsgálata is.”²⁹ Meg kell jegyeznünk, hogy talán csak a Néprajzi és Antropológiai Intézet Északi Osztályának munkatársai által jegyzett kollektív munka, a *Néprajzi szakértés módszertana* az, amely felveti az alábbi, ennél tágabb értelmezést: „A néprajzi szakértés azon egységesített tudományos kutatások összessége, amelyek a kormányzati tevékenységek lehetséges etnoszociális következményeinek értékelésére irányul.”³⁰ Ugyanakkor itt is megtalálhatjuk a definícióban az „etno” elemet, ami jelentősen leszűkíti a lehetséges felmérések területét; míg a „kormányzati tevékenységre” való utalás, feltehetőleg helyesen, leszűkíti a vizsgálat lehetséges témáinak listáját, hiszen gyakorlatilag kizárja köréből a magánszféra üzleti projektjeit.

²⁵ Az Orosz Föderáció Állami Környezetvédelmi Bizottságának 2000. május 16-i №372 rendelete.

²⁶ Даллманна – Пескова – Мурашко 2010: 42.

²⁷ „A néprajzi szakértésről a Jamal-Nyenyec Autonóm Területen” (N205-3-1104)

²⁸ <http://zakon.7law.info/base98/part6/d98ru6763.htm>

²⁹ Murashko 2006: 89. Vö. 5. Jegyzet.

³⁰ Степанов 1999: 61.

A NÉPRAJZI SZAKÉRTÉS GYAKORLATA

Manapság a néprajzi szakértés – amit gyakorlatilag minden esetben az 1999. évi „a jogok biztosításáról ...” szóló Föderális Törvény meghatározásával megegyezően értenek – ilyen vagy olyan formában Oroszország jónéhány közigazgatási egységében működik. Ennek három változata van, vagy volt a közelmúltban.

Elsőként azokat a néprajzi szakértői vizsgálatokat kell megemlíteni, amelyeket különböző, az állami adminisztráció által kezdeményezett felmérések keretein belül valósítanak meg, minden esetben állami projektekként; amelyek ökológiai vagy történeti felmérések részét képezik; és amelyek bizonyos – kötelező vagy ajánlott – javaslatok kidolgozásának alapjául szolgálnak. Ilyen volt a Katuni projekt az Altáj hegységben, a nyolcvanas években. Részben hasonlóan zajlanak a Szahalinon is a néprajzi felmérések, amelyek a Szahalin megyei Önkormányzat 2007. március 1-i № 45 rendeletén alapulnak. Ez a rendelet meghatározta az északi őshonos kislélekszámú népek hagyományos lakóhelyén végzett néprajzi felmérések szervezésének és megvalósításának rendjét, amelynek felügyeletével a Természeti Erőforrások és a Természetvédelem Bizottságát bízták meg.³¹ A rendelet 2.14 pontja szerint „Amennyiben a néprajzi felmérés negatív eredménnyel zárul, akkor annak jogi következményeként megtiltják a felmérés tárgyának megvalósulását”, ami azzal jár, hogy a néprajzi vizsgálat eredménye kötelezően végrehajtandó. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ilyen felméréseket ténylegesen végeznének is. Kivétel minden bizonnyal csak egy van, amelyet még az adott rendelet életbe léptetése előtt kezdtek.³² Egy hasonló, nem kötelező érvényű vizsgálatot végeztek a közelmúltban a Jamal-Nyenyec Autonóm Területen.³³ Ugyanilyen, úgymond „modern néprajzi szakértésként”³⁴ kell értékelni azokat a kutatásokat, amelyeket periodikusan végeznek bizonyos történeti felmérések, régészeti kutatások kiegészítéseként, bár, mint az a közzétett jelentésekből kiderül, a néprajzi jelentések a zárójelentésben önálló kötetként szerepelnek.³⁵ Mindent figyelembe véve kötelező érvénnyel azonban ezek sem rendelkeznek.

A második típus a társadalmi kezdeményezésű szakértői vizsgálat. Ezek esetében általában az érintett terület egyes területi, de még inkább etnikai csoportját képviselő civil szervezetek a szakértői vizsgálatok megrendelői. Ilyenek egész sorát végezték a Jamal-Nyenyec Autonóm Területen és részben a Kemerovói megyében is.

A harmadik típus a hivatalos, törvények által szabályozott néprajzi szakértői vizsgálat,³⁶ amely egyelőre csak egy közigazgatási egység, a Szaha Köztársaság (Jakutia) területén létezik 2010-től kezdve.

Tulajdonképpen e három változattal a hatástanulmányok lehetőségei nem merültek ki: a néprajzi szakértés három típusának bemutatása után ezért bemutatok egy konkrét társadalmi hatástanulmányt is a kétezres évek elejének Oroszországból.

³¹ <http://zakon.7law.info/base31/part6/d31ru6909.htm>

³² Erről kicsit részletesebben a későbbiekben fogok beszámolni.

³³ Головнев и др. 2014.

³⁴ V.N. Adajev terminusa.

³⁵ Адаев 2009: 39.

³⁶ A Szaha Köztársaság 2010 évi törvénye.

I. PÉLDÁK A NÉPRAJZI ELEMET IS TARTALMAZÓ KOMPLEX SZAKÉRTŐI VIZSGÁLATOKRA

1. 1. Altáj-hegyvidéki Autonóm Terület (ma Altáj Köztársaság), Katuni projekt

A Katun és a Csema folyókon épített vízerőmű Oroszország egyik első olyan projektje volt a peresztrojka idején, amelyet hosszútávú ökológiai felmérés előzött meg. Ebben a vizsgálatban egyes esetekben a néprajzi, etnoökológiai felmérések egyes elemeit is felhasználták.

A rendelkezésünkre álló publikált anyagok és a kérdőívek alapján – amelyeket az 1980-as évek Katun-ellenes társadalmi mozgalmai is felhasználtak – az altáji társadalomra gyakorolt várható hatások felmérése alapvetően a józan észre épült,³⁷ hiszen kidolgozott módszertan hiányában nem támaszkodhattak semmilyen speciális társadalmi hatástanulmányra. Kivételt jelentett az a kérdőív, amely alapján a megyeszékhely és a járasszékhelyek lakosai közül (mindössze) 65 embert kérdeztek ki. Közülük 43 orosz, 22 pedig altáji volt, ami nagyjából megfelel a terület etnikai arányainak. A válaszokat egytől négyig (néhol ötig) terjedő skálán kellett megadni a következő kérdéskörökben:

1. Mennyire őrződtek meg az altájiak³⁸ tradicionális anyagi és szellemi kultúrájának egyes elemei, és mennyire olvadtak egy egységes néppé az altáji törzsek?

2. Milyenek az altáji etnosz fejlődésének a lehetőségei, illetve mennyire valószínű, hogy a belátható jövőben asszimilálódik az orosz népbe?

3. Vélemények a várhatóan beáramló orosz nyelvű lakosságnak az asszimilációs folyamatokra gyakorolt hatásáról.

4. A régióban tapasztalható interetnikus kapcsolatok jellemzése, az alapvető tendenciák meghatározása.

Emellett egy ennél bővebb, három hetes etnoszociológiai kutatást is végeztek ugyanezen a területen Szuszokolov vezetésével a Moszkvai Lomonoszov Állami Egyetem etnológus hallgatói. A kutatásban résztvevő hallgatók egy része ma az Etnológiai Tanszék munkatársa – szóbeli tájékoztatásuk szerint az építkezést ellenző zárójelentésük megjelentetése után a tanszék postafiókjá megtelt olyan levelekkel, amelyeket a felháborodott altájiak írtak azért, hogy engedélyezzék a vízerőmű megépítését a földjükön.

Ez a katuni néprajzi felmérés, függetlenül az építkezés megtiltását kezdeményező zárónyilatkozattól, módszertani szempontból az egyik legkidolgozatlanabbnak, leggyengébbnek tekinthető. Bizonyítéka lehet ennek az, hogy újrakezdődött a lobbizás az Altáji vízerőmű-építési projekt felújítására.

³⁷ Vö. az 1990. április 13–15-ig megrendezett novoszibirszki konferencia előadásával: *Катунский проект* 1990: 149–182.

³⁸ Az itt élő északi őshonos kislélekszámú nép(ek) mai elnevezése (a ford.).

*I. 2. Jamal félsziget nyugati partja, a kruzensteini lelőhely (2013. július-augusztus)*³⁹

A felmérés eredményeit tartalmazó kötet négy fejezetben mutatja be a vizsgálat kontextusát; a nomád gazdaság határainak, a nomád kultúra sajátosságainak elemző leírását; a az őshonos lakosok véleményét („tundra hangját”) a területük jövőbeli ipari kisajátításáról; valamint a kutatók előrejelzéseit. Ez a munka lenyűgözi az olvasót a friss terepmunka anyaggazdagságával, és azzal, hogy ténylegesen hangot ad azoknak az embereknek, akiknek a problémáiról szó van. A kutatás vitathatatlan eredményei közé tartoznak a rénpásztorok mozgását nyomon követő, rögzítő technikák: az egyének napi helyváltoztatásának grafikus rögzítése GPS segítségével, a vándorlás éves menetének térképi ábrázolása, és a vándorlás leírása video- és fotósorozatok segítségével. A lehetséges jövőbeli forgatókönyveket és ajánlásokat a kutatók az utolsó fejezetben tekintik át. Ebben számba veszik az elképzelhető pesszimista, és optimista szcenáriókat is, majd – egy külföldi kollégák által 2007–2008-ban megfogalmazott deklarációt alapul véve – megfogalmazzák javaslatukat a szükséges kompenzációra.⁴⁰

A függelékben a szerzők a történeti források általános jellemzőit taglalják; rövid leírást tesznek közzé a Jamalról és a réntartók hagyományairól; vázlatosan ismertetik az elmúlt időszakban Oroszországban illetve azon kívül (ENSINOR projekt) lefolytatott hasonló néprajzi szakértői vizsgálatokat; bemutatják az őslakosokra vonatkozó föderális és regionális szintű jogi szabályozások alapvető jellemzőit, emellett igen részletesen elemzik az északi őshonos kislélekszámú népek tárgyi kulturális örökségének helyzetét. A függelék záró részben első alkalommal publikálták az 1927-es jamali népszámlálás őslakosokra vonatkozó unikális adatait. Ez utóbbi rendkívül informatív, bár mindenféle kommentár és elemzés nélkül adták közre, és nem írták le azt sem, milyen logikai kapcsolatban lehet mindez a réntartók mai problémáival – így, véleményem szerint a könyvnek ez a része teljesen önálló életet él.

Bár e könyv megítélése alapvetően pozitív, mégis néhány komoly kérdést, problémát meg kell fogalmazni vele kapcsolatban. Először is az az igazság, hogy ez a kötet tulajdonképpen véletlenszerűen született meg: ezt a néprajzi felmérést ugyanis semelyik olajvállalat nem rendelte meg, és nem kérte egyetlen helyi önkormányzat vagy nyenyec szervezet sem. A néprajzosokat egyszerűen a Jamal félsziget adott területén éppen ökológiai felmérést végző ökológusok hívták maguk közé. Ezzel kapcsolatos az a probléma is, hogy a néprajzosok a „geológusok munkájának lehetséges következményeit a területen tervezett ipari beruházásokról alkotott mindenféle pontos információ nélkül”⁴¹ értékelték. Az építkezések terveinek hiánya „megnehezítette a felmérést, és találgatásokra kényszerített arra vonatkozóan, hogy milyen mértékű ipari terjeszkedéssel állunk szemben”.⁴² Ennek oka az, hogy a néprajzi szakértői vizsgálat szabályos törvényhozási felhatalmazás nélkül zajlott, tehát valójában informális volt, így a

³⁹ Головнев и др. 2014; részletes ismertetését lásd: Funk 2015.

⁴⁰ Deklaráció az őslakosok és a kőolaj- és földgázipar együttéléséről az Oroszországi Észak Nyenyec és Jamal-Nyenyec Autonóm Területén és egyéb területein.

⁴¹ Головнев и др.. 2014: 15.

⁴² Головнев и др.. 2014: 15.

kutatók nem tudtak hozzáférni a szükséges dokumentumokhoz. Emiatt más, a Jamal félszigeten működő ipari modellek segítségével próbálták meg előrejelezni az ipari beruházások itt várható következményeit. Az ilyen prognosztikus eszmefuttatásoknak kétségtelenül van létjogosultságuk, ezért értelmetlen lenne e módszert elítélni.

II. PÉLDÁK A TÁRSADALMI KEZDEMÉNYEZÉSŰ NÉPRAJZI SZAKÉRTÉSRE

II.1. Jamal-Nyenyec Autonóm Terület, 2002

2002-ben, Moszkvában az Északi Kislélekszámú Őshonos Népek Szövetségének bélyegzőjével megjelent egy 134 oldalas broszúra, amelyben a Jamal-Nyenyec Autonóm Területen végzett néprajzi szakértői vizsgálat eredményeit publikálták.⁴³ A felmérést végző csapatba 2002 februárjáig toboroztak résztvevőket, a tájékoztató füzet keltezése április 30., ebből következően a felmérés körülbelül másfél-két hónapot vehetett igénybe. A gyakorlatban ez az időtartam még ennél is szűkebb lehetett: a szerzők tájékoztatása szerint a felmérés elvégzésére és az adatok elemzésére a megrendelő egy hónapot határozott meg. Más forrásokból derült ki, hogy a terepkutatást valójában csupán egyetlen kutató végezte, mindössze két hétig.

A kutatók kiválasztásának joga a megrendelőé, vagyis az Északi Kislélekszámú Őshonos Népek Szövetsége jamali tagszervezetének, a „Megőrizni Jamalt az utókor-nak” társaságé volt. Mindemellett azt is tudjuk, hogy 2001 novemberében a Gazprom aláírt egy megállapodást, amiben elkötelezte magát egy felmérés elvégzésére, vagyis nyilvánvaló, hogy a kutatást végeredményben mégis a Gazprom finanszírozta.

A kutatás módszereinek ismertetésében⁴⁴ a szerzők (adott esetben a terepmunkát végző főszerkesztő Murasko) az OTA Néprajzi és Antropológiai Intézetének kutatói által írt módszertani kiadványt⁴⁵ és a Világbank Operatív Irányelveinek 4.10 verzióját követték. A kutatási útmutatóban⁴⁶ felvetett kérdések a projekt várható működési területén élő őslakosok demográfiai és társadalmi-gazdasági helyzetére (szociodemográfiai szituáció, hagyományos gazdálkodás, természetkiélési módok, háztartás, etnopszichológiai sajátosságok) irányultak, valamint arra, hogy a projekt megfelel-e az érvényben lévő jogszabályoknak.

A szöveg néprajzi vonatkozású részeinek minősége meglehetősen ingadozó. A hagyományos gazdasági tevékenységek leírása kellően részletes,⁴⁷ és tökéletesen jellemez egyes demográfiai paramétereket,⁴⁸ ugyanakkor sem a felvetett kérdések, sem a szöveg nemkellőenszakszerű. Különösen igaz ez az úgynevezett „etnopszichológiai értékelésre”,

⁴³ Мурашко 2002.

⁴⁴ A broszúra 2. fejezete.

⁴⁵ Степанов (ред.) 1999.

⁴⁶ Мурашко 2002: 12.

⁴⁷ Мурашко 2002: a teljes 3. fejezet.

⁴⁸ Мурашко 2002: a 4. fejezet.

amely lényegében csak azt állapítja meg, hogy „a lehetséges balesetektől való félelem már stresszhelyzetet teremtett az őshonos lakosság jelentős részénél”.⁴⁹

A szakvélemény megállapításai szerint a projekt alapvetően veszélyezteti a halászatból élő őslakosok életmódját, valamint a kritikus demográfiai és kulturális állapotban levő őslakosokat fenyegető kockázatok elégtelen garanciák hiányában elfogadhatatlannak. Ezért kezdeményezték a Gazprom engedélyének felfüggesztését 2005-ig, míg ki nem dolgoz egy programot a szociális és gazdasági garanciák megfelelő biztosítására.⁵⁰ A brosúra záró fejezetében rámutatnak a halászat támogatásának, a szakemberképzés, az oktatás és egészségügyi ellátás javításának és a kulturális örökségvédelem propagandájának fontosságára,⁵¹ továbbá a javaslatok megvalósításához egy céltámogatási alap létrehozását is szorgalmaznák – a kidolgozott ajánlások összességében mégsem elég konkrétak.

II. 2. Kemerovói oblaszty, 2004.⁵²

2004-ben a Kemerovói oblaszty déli részén súlyos konfliktus lángolt fel a (Magnyitogorszki Kohászati Kombinát érdekcsoportjába tartozó) MetAl Kft tulajdonában lévő „Uregolszkaja” bányaiipari vállalat és az ott élő sórokat képviselő helyi adminisztráció között egy olyan területre tervezett külszíni bánya miatt, ahol a sórok egységes tömbben éltek a múltban, és élnek ma is.

Az OTA Szibériai Tagozata, pontosabban az Etnoszociológiai és Etnoökológiai Térinformatikai Csoport és a novoszibirszki Filozófiai és Jogi Intézet munkatársaiból álló kutatócsoport munkáját a Magnyitogorszki Kohászati Kombinát finanszírozta. A néprajzi szakértői vizsgálat kezdeményezője a Csuvasinszki nemzeti és kulturális közéleti és műszaki város közös lakossági fórumán megszerveződött „falugyűlések határozatainak végrehajtását ellenőrző munkacsoport” volt.⁵³ A néprajzi szakértői vizsgálat iránti elvárásait egy felterjesztésben fogalmazták meg,⁵⁴ amit elküldtek az ENSZ Közgyűlése elnökének, Julian R. Hunténak, az Európai Bizottság elnökének, Romano Prodinak, az Orosz Föderáció elnökének, Vlagyimir Putyinnak, az Északi és Szibériai Kislélekszámú Népek Szövetsége (RAIPON) elnökének, a Kemerovói megye kormányzójának, valamint az Őshonos Népek Világa című folyóiratnak is.⁵⁵ A felmérés megrendelői tehát részben a megyei önkormányzati szervek, részben az érintett

⁴⁹ Мурашко 2002: 66.

⁵⁰ Мурашко 2002: 127.

⁵¹ Мурашко 2002: 128–130.

⁵² *Этнологическая экспертиза* 1, 2005. Az «oblaszty» orosz közigazgatási egység, magyarul «megye», vagy «terület». Bővebben lásd Nagy Zoltán tanulmányának 2. lábjegyzetét (79. oldal).

⁵³ 2004.03.18-i jegyzőkönyv

⁵⁴ «Обращение от жителей коренного малочисленного народа шорцев поселков Чувашка, Казасс муниципального образования «г. Мыски» Кемеровской области» [A Kemerovói megyei Müszki város közigazgatási körzetéhez tartozó Csuvaszka és Kazassz falvak északi őshonos kislélekszámú sór népének petíciója].

⁵⁵ Мир коренных народов 2004. júniusi száma.

vállalatok voltak, így a projekt egyszerre mutatja az állami fenntartású és a közösségi kezdeményezésű néprajzi felmérések jegyeit is.

A vizsgálat céljait a következőkben határozták meg: a konfliktus mechanizmusának, okainak és a benne érintett felek érdekeinek feltárása; a kialakult helyzet értékelése; a felterjesztésben rögzített tények ellenőrzése; javaslattétel a konfliktus lehetséges feloldására. A felmérés céljainak megfogalmazása már önmagában is kételkedést ébreszthet azt illetően, hogy az valóban néprajzi-e. A megrendelt vizsgálatot ténylegesen csak akkor lehetett volna néprajzi felmérésnek nevezni, ha abban etno-konfliktológiai szakemberek is részt vettek volna.

A kutatásban résztvevők néprajzi szakértésről alkotott elképzeléseit jól tükrözi nyomtatásban megjelent közleményük, amelyben csupán a következők szerepelnek: a konfliktus teljes iratanyagának kronologikus jegyzéke; a Csuvasszki faluközösség demográfiai helyzetének rövid jellemzése; a hagyományos létfenntartási módok bemutatása. Semmiféle vizsgálat nem volt tehát, ami a külszíni bánya működése következtében fellépő lehetséges károk feltárására irányult volna.

Ugyanakkor a lakosság védekezési mechanizmusainak hiánya – ami a nagy ipari vállalatok és az állami politika működésével szembesülve rendszeresen megmutatkozott – a szociális konfliktusok kiéleződéséhez vezetett. A Csuvasszki faluközösség önkormányzatának felszámolása lehetővé tette a fő érdekelttek számára a szénkitermelés ellenőrizetlen felgyorsítását. A közvetlenül az ipari terjeszkedés zónájában fekvő Kazassz falut 2015-re eltörölték a föld színéről. Lakosai arra kényszerültek,⁵⁶ hogy elhagyják őseik földjét, és áttelepüljenek a szomszédos Müszkinóba, Mezsdurecsenszkbe és más sőr (illetve ma már vegyes lakosságú) településekre, amiért önkényesen meghatározott, különböző nagyságú kompenzációt kaptak. A faluban egymás után szüntették meg az iskolát, a boltot, az orvosi rendelőt, a kultúrházat; korlátozták a beutazás lehetőségét; a szomszédos külszíni fejtésen végzett ipari robbantások megroppantották a házakat, beszennyezték a vízfolyásokat (a Kazassz folyót) és a háztáji kertek földjét a lerakódó porral, messze a tajgába üzték a környék vadállományát, ami rendkívüli módon megnehezítette az itt hagyományos gazdálkodási formának tekinthető vadászatot. Ma egyértelműnek tűnik, hogy Csuvaska a következő falu, amelynek lakosai az államgazdaság számára stratégiai fontosságúvá vált szülőföldjük elhagyására kényszerülnek.

II.3. Primorszki Kraj, Pocsarszki rajon: a Tigris Szövetkezet [Obscsina «Tigr»]⁵⁷ számára bérbeadott erdőterület⁵⁸

A felmérés kezdeményezői a Természetvédelmi Világalap Amuri képviselője és a helyi udege lakosság egyes szervezetei voltak. „A kutatás célja [volt] néprajzi felmérések

⁵⁶ A konfliktusról részletesebben lásd: <http://lsar.tsu.ru/en/science/field-research/identity-and-conflict.html> valamint egy félórás dokumentumfilmmel https://vk.com/page-102840047_50408320.

⁵⁷ Oroszul *Община «Тигр»* [Obscsina Tigr]: az északi őshonos kislélekszámú népek gazdasági szövetkezete, melynek elsődleges feladata intézményes kereteket biztosítani a hagyományos gazdálkodási formák végzésére (a ford.). Az orosz közigazgatási egységekről lásd 79. oldal 2. jegyzet.

⁵⁸ Звиденная – Новикова 2010.

és ellenőrző vizsgálatok végzése az őshonos lakosság társadalmi, kulturális, szocio-demográfiai állapotáról; a tervezett tevékenységek hatásainak feltárása az északi őshonos kislélekszámú népek eredeti lakóközösségére, hagyományos életmódjára; javaslatok és ajánlások kidolgozása a gazdálkodás optimalizálására.”⁵⁹ A terepmunkát az OTA Néprajzi és Antropológiai Intézetének két munkatársa 2009. augusztus 6-tól szeptember 19-ig öt héten át végezte. Az elkészült elemzés szerkezete hasonló az előzőekben bemutatott jamalihoz (II. 1.), de egészében az „Ethnoconsulting” Kft.⁶⁰ által készített jelentésekből már jól ismert vizsgálati zárójelentésekre emlékeztet. Ez az a minta, amely véleményem szerint indokolatlanul nagy figyelmet szentel az ún. „hagyományos” kultúrának, ami ebben az értelmezésben a tradicionális ökológiai tudást, életmódot és ezek modern formáit jelenti. (A „hagyományos” terminus alatt hallgatólagosan mindig valamiféle (ős)eredeti és ezért helyénvaló, önmagában értékes, semmilyen körülmények között meg nem változtatható= meg nem semmisíthető, ugyanakkor [paradox módon (a szerk.)] rendkívül rugalmas, hatalmas adaptációs potenciállal bíró kulturális rendszert [is] értenek.)⁶¹ A példánkban szereplő szakértői vizsgálat sem kivétel. A „hagyományos kultúrát” leíró rész a mű terjedelmének háromnegyedét teszi ki, miközben az *Obscsina* általi erdőterület-bérbevétel következményeinek értékelése és a fejlődési lehetőségek előrejelzése alig tizenkét oldal. De nem is ez a legfontosabb, hanem hogy ez az értékelő rész sem más, mint egy lassan hömpölygő elbeszélés az ökológiai etikáról, a tajga erőforrásairól, az udegék animisztikus képzetéről és szent helyeiről; nehéz nem észrevenni a hasonlóságokat a többi, ugyanezre a kaptafára készített felméréssel és azok érvrendszerével. Minthogy – tudomásom szerint – a szerzők nem készítettek részletes adatleíráson alapuló elemzést a családok, háztartások költségvetéséről, a könyv olvasásakor az előrejelzések és ajánlások megalapozottságával kapcsolatban felmerülő gyanú nem tűnik indokolatlannak.

III. A hivatalos, regionális törvényhozás által szabályozott néprajzi szakértői vizsgálatok

Mint fentebb már említettem, az Orosz Föderációnak egyetlen közigazgatási egysége van, amelynek törvényi szabályozása a néprajzi szakértéssel kapcsolatban meghaladja a föderálist. A „2010. április 14-i № 3 № 537-IV Szaha Köztársaságban (Jakutia) élő őshonos kislélekszámú népek hagyományos lakhelyén végzett néprajzi szakértésről” szóló regionális törvény⁶² által előírt szakértői vizsgálat kötelező érvényű. Minden, a fent nevezett területen gazdasági vagy más tevékenységet folytatni kívánó jogi személy köteles megrendelni egy ilyet. A törvényben részletesen előírják a felmérésekhez felállítandó bizottságok szervezésének mechanizmusát, és a kutatás szakaszait is. A felmérő bizottságot a köztársaság kormánya állítja fel, és ő készíti el a kutatás során

⁵⁹ Звиденная – Новикова 2010: 10.

⁶⁰ Vö.: Мартынова, Новикова 2012, hivatalos honlap: <http://www.ethnoconsulting.ru/>

⁶¹ Звиденная – Новикова 2010: 117.

⁶² Закон Республики Саха 2010.

összegyűlt tudományos anyagból illetve a felmérés záró jegyzőkönyvéből a hivatalos zárójelentést. 2011–14 között a köztársaságban egy sor néprajzi szakértői vizsgálatot végeztek el, amelyek vasútvonalak, vízerőművek, villanyvezetékek építésével vagy éppen Jakutia kőolajat rejtő területein a nyersanyagfeltáró munkálatokkal álltak kapcsolatban,⁶³ s ennek eredményeképpen több pályázatot is átdolgozásra küldtek vissza.

E kezdeményezés kétségkívül elismerendő, azonban csakúgy, mint a korábban hozott példák esetében, itt is szembetűnő, hogy a vizsgálatok a társadalmi életnek csupán az etnikus dimenziójára fókuszálnak, s ezen belül is csak az északi őshonos kislélekszámú népekre korlátozódnak. Továbbá sajnos az elemzésekben gyakori a tudományosan megalapozatlan terminológia használata, például: „eredeti lakókönyvet”, „etnológiai közeg”, „az etnológiai helyzet fejlődése”. Hogy milyen feladatok teljesítésére hivatott ilyen esetben a néprajzi szakértés, az talány marad.

TÁRSADALMI HATÁSTANULMÁNYOK

A modern Oroszország néprajzi szakértési gyakorlatáról alkotott kép nem lenne teljes, ha hallgatnánk arról a Szahalin területén végzett kutatásról, amely a nagy gazdasági projektek társadalmi hatástanulmányát (*social impact assessment* - *SIA*) végezte el. Több tudományos publikáció született Szahalin őshonos lakossága és a kőolaj-kitermelő vállalatok kapcsolatrendszerének elemzéséről,⁶⁴ ami felment attól, hogy erről részletesen beszámoljak. Mindössze fel szeretném hívni a figyelmet arra, hogy 2001–2002-ben éppen itt zajlott először Oroszországban teljes értékű anyaggyűjtés azzal a céllal, hogy nyomonkövető értékelések és előrejelzések szülessenek a nagy gazdasági projektek (jelen esetben a Szahalin-2 projekt második szakasza) társadalmi következményeiről. A társadalmi hatástanulmány (SIA) általános és meglehetősen adekvát gyakorlatából kiindulva⁶⁵ a Sakhalin Energy vállalat orosz és külföldi szakembereket bízott meg, hogy amerikai területeken már kipróbált technikával és módszertannal maximálisan megbízható elsődleges információkat gyűjtsenek össze Szahalin minden olyan területéről, ahol az északi őshonos kislélekszámú népek egy tömbben élnek. Az információk lejegyzésének formanyomtatványait és a kérdőíveket a vállalat honlapján nyilvánosan elérhetővé tették,⁶⁶ és korlátozás nélkül engedélyezték ezek felhasználását hasonló jellegű kutatásokhoz.

ÖSSZEFOGLALÁS

A fentieket összefoglalva meg kell erősítenem, hogy Oroszországban napjainkban nincs pontosan kidolgozott, és minden esetre elfogadott tudományos koncepciója a

⁶³ Vö. Слепцов 2015: 21-22.

⁶⁴ Vö. részben Mitrofankin 2006; Roon 2006; meglehetősen teljes áttekintés: Мамонова 2015.

⁶⁵ Vö. <http://www.sakhalinenergy.ru/ru/library/folder.wbp?id=5c0ae365-82c9-4ada-ac03-8ae6b7bbc62f>

⁶⁶ http://www.sakhalinenergy.ru/media/user/library/social_sphere/doc_38_sia_appa.pdf

néprajzi szakértésnek. A szakértői vizsgálatok módszerei a kutatócsoportok kompetenciái szerint változnak. A néprajzi felmérések a jelenlegi gyakorlat szerint rövid (2–5 hét) terepmunkán alapulnak, amelynek során:

- *lehetséges* az általános társadalmi, gazdasági és demográfiai helyzet gyors elemzése, egy gyors etnopszociológiai kutatás elvégzése, például feleletválasztós kérdőív segítségével; és ezek alapján általános benyomások szerezhetők a vizsgált problémáról (hogyan fogadják a tervezett beruházást), és az adott etnikai csoport (vagy egyes közösségeinek) a vizsgálat idején tapasztalható társadalmi-kulturális helyzetéről;
- *lehetséges* – amennyiben rendelkezésre áll – az iratanyag teljes korpusza alapján, jogászok segítségével annak eldöntése, hogy a törvényi szabályozásokat betartják-e vagy sem.
- *nem lehetséges* reálisan értékelni az egyes projekteknek a közösségek létfenntartási módjaira és kultúrájára gyakorolt nyomását, mert ahhoz, hogy képet alkossunk az etnikai/nyelvi/társadalmi csoportok kultúrájáról, elengedhetetlen ezek retrospektív elemzése, s ennek az analízisnek egyrészt megfigyeléseken és hosszú idejű állomásozó terepmunkán,⁶⁷ másrészt az adott régióra jellemző etnikai és kulturális mozgások történeti elemzésén kellene alapulnia;
- *nem lehetséges* a kutatott településeken élő lakosság családi költségvetési mikrostruktúrájának feltárása, aminek hiányában lehetetlen adaptációs stratégiáikat értékelni, illetve adekvátan megállapítani a kompenzációs költségeiket;
- *nem lehetséges* a lakosság etnopszichológiai és orvosi felmérése;
- *nem lehetséges azon pozitív és negatív háttértényezők feltárása*, amelyek hatással vannak az őslakosok társadalmi-gazdasági fejlődésére, interetnikus és hagyományos gazdálkodási viszonyaira, létfenntartási módjaira, hiedelmeire, vallására, továbbá tradicionális és modern gazdasági etikájára, természethasználati és tulajdonlási, földbirtoklási jogszokásaikra;
- *nem lehetséges a bűnözési potenciál felmérése*, a bűnesetek, például a szexuális erőszak szaporodásának, a prostitúció terjedésének, a polgári elégedetlenség (rendzavarások, erőszak, esetleges radikális megmozdulások) növekedésének előrejelzése.
- *nem lehetséges* a tudományosan megalapozott előrejelzésekhez szükséges mennyiségű, hiteles adatbázis összegyűjtése a rövididejű terepmunka behatároltsága miatt, s amiatt sem, mert a terepmunkát végző ideiglenes kutatócsoportokba rendszerint nem hívják meg az adott nép, terület helyi nyelvismerettel rendelkező szakértőit.

Ami alapvetően meglep, az a hosszú távú kutatások iránt tapasztalható érdeklődés teljes hiánya. Az őslakos szervezetek (vagy általában a projektnak kitett lakosság), az állam és az üzleti felek együttműködésének helyes megszervezése sok esetben éppen a monitoring hiánya miatt lehetetlen: az ellenőrző kutatások célja eredendően a negatív következmények elkerülése lenne. Lehetetlen próbálkozásnak tűnik, hogy a konfliktus megoldásában érdekelt felek akár saját költségükön megelőző kutatásokat

⁶⁷ Ezekben az esetekben a felmérések nagyságrendekkel kevesebb időbeli és anyagi ráfordítást igényelnek, mint a hasonló ökológiai vagy régészeti kutatások.

végeztessenek, amelyekkel a helyzetet a saját javukra fordíthatnák vagy a néprajzi felmérések zárójelentéseit felhasználva legalább rövid távon szabályozzák és stabilizálják a helyzetet. A vállalatok ilyesféle aktivitása, akárcsak egyes kutatók vállalkozása a módszertanilag hírhedten megalapozatlan felmérések elvégzésére egyrészt aligha fog hozzájárulni a felek szakmai hitelességének megerősítéséhez, másrészt gyakorlatilag garantáltan negatív hatásai lesznek az érintett őshonos lakosságra is.

Szembetűnő az is, hogy az orosz kutatói gyakorlatból hiányzik, vagy nincs eléggé kidolgozva sok olyan megközelítési mód és elmélet, amelyeket nemzetközi viszonylatban már régen kipróbáltak és széles körben ismernek. Gondolok itt elsősorban az üzleti (*business anthropology*) és a vállalati antropológiára (*corporate anthropology*), amelyek lehetővé teszik, hogy a nyersanyag-kitermelő cégeknek az őslakosokra (helyi közösségekre) gyakorolt hatását fel tudják mérni, de látni engedi az ellenkező irányú folyamatokat is: a cégen belüli szabályozások önkéntes vagy kényszerű megváltozását. Fontos lenne ezeknek a metódusoknak az ötvözése a már hagyományossá vált néprajzi felmérési gyakorlattal, ami azt jelentené, hogy a kőolajipari vállalatoknak az őslakos népek közösségeire gyakorolt hatása mellett vele párhuzamosan a cégek adaptációs stratégiáit is figyelemmel követhetnék. Ez a kutatót képessé tenné arra, hogy a gyakorlat szempontjából fontos következtetésekre jusson a vállalatok és a működésük következményeinek kitett lakosság hatékony együttműködésével és kölcsönös fejlődésével kapcsolatban. Az ilyen jellegű kutatásokat jellemzi, hogy figyelmük a vizsgált közösségek társadalmi működésének széles horizontjára terjed ki, szemben az oroszországi néprajzi vagy etnoökológiai kutatásokkal, ahol elsősorban – mint már fentebb nem egyszer hangsúlyoztam – az együttműködések etnikai (etnoszociológiai, etnokulturális) aspektusára fókuszálnak.

A szociálanropológiában jelentős figyelmet kapott a kőolajipari cégek által folytatott vállalati társadalmi felelősségvállalási (*corporate social responsibility*) politika kérdése, és azok a gyakorlati javaslatok is, amelyek a vállalatoknak a helyi közösség sajátosságaira való lehetséges ráhangolódását segítik. Az őshonos népek és az olajkitermelő cégek kapcsolatában arra is vannak nemzetközi példák, hogy a vállalat funkcionálisan gyakorlatilag átveszi az államtól a társadalmi folyamatok szabályozásának szerepét. Ez rendszerint akkor történik így, ha a kormány nagyfokú központosításra törekszik a helyi társadalmi-gazdasági fejlesztési kérdésekben hozott döntésekben.

Nem szabad elfeledkeznünk az „elkötelezett antropológia” (*engaged anthropology*) és a „bennszülöttkutatás” (*indigenous research*) megközelítéseiről sem, amelyek erőteljesen bevonják az őslakosokat és a helyi közösségek képviselőit (*place-based experts*) a felmérésekbe, valamint a vállalatokkal kötött megállapodások kidolgozásába, monitoringjába és végrehajtásába. Ezzel ellentétben az őshonos népek közösségei az Oroszországban végzett recens néprajzi felmérésekben meglehetősen passzív szerepet kaptak, nem vesznek részt a tényleges kutatásokban, illetve legfeljebb az eredmények értékelésének fázisában vonják be őket.

És végül a társadalmi hatástanulmányok (SIA) valamennyi esetében előrelépést figyelhetünk meg a szakértési irányelvek, valamint a kompenzációs intézkedések mértékének, és az – intenzív ipari termelés térhódítása miatt lakhelyüket elhagyni kényszerülő – őslakos csoportok kulturális rehabilitációjának tudományos-műszaki

megalapozottsága terén. Az általam említett szahalini példa, valamint a társadalmi hatástanulmány módszeréről szóló szakirodalom – köztük tankönyvek is – bősége azt bizonyítja, hogy ez a gyakorlat kiválóan használható lenne a hasonló oroszországi esetekben is. A modern néprajzi felmérések hiányosságainak feltárása, valamint a kormányzati és az ipari tevékenységek társadalmi hatástanulmányainak itt ismertetett követendő alapelvei olyan távlati irányokat jelölnek ki, amelynek irányába a néprajzi szakértés fejlesztésében feltétlenül el kell mozdulnunk. De hogy ez a folyamat milyen gyorsan megy végbe, azt egyelőre nehéz megmondani.

Fordította: Nagy Zoltán.

Irodalom⁶⁸

- BABA, Marietta L. – HILL, Carole E. (eds.)
 1997 *Global practice of anthropology*. Williamsburg Va: Dept. of Anthropology, College of William and Mary. /Studies in third world societies. N58./
- BECKER, Henk A. – VANCLAY Frank (eds.)
 2003 *The International Handbook of Social Impact Assessment. Conceptual and Methodological Advances*. Cheltenham, UK – Northampton, MA, USA: Edward Elgar.
- EDDY, Elizabeth M. – PARTRIDGE, William L. (eds.)
 1978 *Applied anthropology in America*. New York: Columbia University Press.
- BEHRENDTS Andrea – REYNA Stephen P. – SCHLEE Günther (eds.)
 2011 *Crude Domination. An Anthropology of Oil*. New York – Oxford: Berghahn Books.
- BERKES Fikret
 1999 *Sacred Ecology: Traditional Ecological Knowledge and Resource Management*. Philadelphia PA: Taylor & Francis.
- BERKES, Fikret – FOLKE, Carl (eds.)
 1998 *Linking social and ecological systems. Management practices and social mechanisms for resilience*. Cambridge, U.K. – New York, NY, USA: Cambridge University Press 1998.
- CERNEA, Michael M.
 1985 (ed.) *Putting people first. Sociological variables in rural development*. New York: Published for the World Bank [by] Oxford University Press.
 1999 ‘Why economic analysis is essential to resettlement. A sociologist’s view’ In *The Economics of Involuntary Resettlement*. 5–49. Washington, DC: World Bank.
 2008 Reforming the foundations of involuntary resettlement: introduction. In Cernea Michael M. – Mathur, Hari Mohan (eds.): *Can compensation prevent impoverishment?: reforming resettlement through investments and benefit-sharing*. 1–10. Delhi: Oxford University Press.

⁶⁸ A szerző eredeti kéziratában a latin és a cirill betűs tételek két külön listát képeznek. Ezt a rendszert itt is meghagytuk. A cirill listában a dőlttel szedett szerzőnevek azt jelzik, hogy egy másik kötet recenziójára hivatkozik a szerző. (a szerk.)

COLSON, Elizabeth

- 1999 'Gendering those uprooted by development'. In Indra Doreen Marie (ed.) *Engendering Forced Migration*. 23–39. New York: Berghahn Books.

FUNK, Dmitri Anatolievich

- 2015 Northern Cultures under the Pressure of Industrial Development. *Folklore*, 62. 3. 274–277. <http://www.folklore.ee/folklore/vol62/b02.pdf>
- 2009 In Search of a "Roster of 26 Smaller Peoples of the North" of Russia In Vargyas Gábor (ed.): *Passageways. From Hungarian Ethnography to European Ethnology and Sociocultural Anthropology*. 315–329. Budapest: L'Harmattan – Department of *European Ethnology* and Cultural Anthropology, The University of Pécs.

GOLDMAN, Laurence R. (ed.)

- 2000 *Social Impact Analysis. An applied anthropology manual*. Oxford – New York: Berg.

KIRSCH, Stuart

- 2014 *Mining Capitalism. The Relationship between Corporations and Their Critics*. Berkeley: University of California Press.

KRUPNIK, Igor – JOLLY, Diana (eds.)

- 2002 *The Earth is Faster Now. Indigenous Observations of Arctic Environmental Change*. Fairbanks, Alaska: Arctic Research Consortium of the United States.

MITROFANKIN, Evgenii

- 2006 Oil Companies' Relations with Reindeer Herders and Hunters in Noglikskii District, Northeastern Sakhalin Island. *Sibirica, (Special Issue on the Oil and Gas Industry Local Communities and the State)* 5/2. 139–152.

MOMTAZ, Salim – KABIR, Zobaidul S.M. .

- 2013 Evaluating environmental and social impact assessment in developing countries. Amsterdam ; Waltham, MA: Elsevier.

MURASHKO, Olga

- 2009 What Is the Etnologicheskaja Ekspertiza in Russia? *Sibirica, (Special Issue on the Oil and Gas Industry Local Communities and the State)* 5/2. 77–94.

OLIVER-SMITH, Anthony (ed.)

- 2009 *Development and Dispossession. The Crisis of Forced Displacement and Resettlement*. Santa FE, NM: School for Advanced Research Press.

PETERSON, D.L. – JONSON, D.R.

- 1995 *Human Ecology and climate change: People and resources in the Far North*. Washington DC: Taylor & Francis.

REW, Alan

- 1996 Policy implications of the involuntary ownership of resettlement negotiations: examples from Asia of resettlement practice. In McDowell, Chris (ed.): *Understanding impoverishment: the consequences of development-induced displacement*. 201–222. Providence RI, USA – Oxford UK: Berghahn Books.

ROON, Tatiana

- 2006 Globalization of Sakhalin's Oil Industry: Partnership or Conflict? A Reflection on the Etnologicheskaja Ekspertiza. *Sibirica, (Special Issue on the Oil and Gas Industry Local Communities and the State)* 5/2. 95–114.

STAMMLER, Florian

- 2013 Oil without Conflict? The Anthropology of Industrialization in Northern Russia. In Behrends A. – Reyna S. – Schlee G. (eds.): *Crude domination: an anthropology of oil*. 243–269. New York – Oxford: Berghahn Books,.

STAMMLER, Florian – FORBES, Bruce C.

- 2006 Oil and gas development in Western Siberia and Timan-Pechora. *Indigenous Affairs*, (2006) №2-3. 48–57.

STAMMLER, Florian – WILSON, Emma

- 2006 Dialogue for Development: an Exploration of Relations Between Oil and Gas Companies, Communities and the State. *Sibirica*, (Special Issue on the Oil and Gas Industry Local Communities and the State) 5/2. 1–42.

THUKRAL, Enaksi Ganguly (ed.)

- 1992 *Big Dams, Displaced Peoples: Rivers of Sorrow, Rivers of Joy*. Delhi: Sage.

VANCLAY, Frank

- 2015 Social Impact Assessment: Guidance for assessing and managing the social impacts of projects. International Association for Impact Assessment. http://www.iaia.org/uploads/pdf/SIA_Guidance_Document_IAIA.pdf

WELKER, Marina

- 2014 *Enacting the Corporation: An American Mining Firm in Post-Authoritarian Indonesia*. Berkeley – Los-Angeles – London: University of California Press,...

WIGET, Andew – BALALAEVA, Olga

- 2010 *Khanty, People of the Taiga: Surviving the Twentieth Century*. Fairbanks: University of Alaska Press.

АДАЕВ, В. Н.

- 2009 Из опыта проведения этнологической экспертизы в Урало-Сибирском регионе. In Яковлев Я. А. (Отв. ред.): Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого. (Вып. 7.) 35–42. Томск – Ханты-Мансийск: Изд-во Томского ун-та. <http://www.nasledie.admhmao.ru/wps/portal/cltr/home/nasledie-ugry>

БОГОСЛОВСКАЯ, Л. С. (ред.)

- 2000 *Проблемы традиционного природопользования. Север, Сибирь и Дальний Восток РФ*. Москва: Изд-во Гос. Думы.

ВЕДЕНИН, Ю. А.

- 1999 *Зарубежное законодательство в области сохранения культурного и природного наследия. Информационный сборник*. Москва: Институт Наследия.
- 2000 Экологические проблемы сохранения исторического и культурного наследия. Материалы четвертой научно-практической конференции (Бородино, 17-18 нояб. 1999 г.). Москва: Российский науч.-исслед. ин-т культурного и природного наследия.

ВИГЕТ, Э. – БАЛАЛАЕВА, О.

- 2014 Нефть, маргинализация и восточные ханты. Сибирские исторические исследования, №4. 38–72.

ГОЛОВНЕВ, А. В. – ЛЁЗОВА, С. В. – АБРАМОВ, И. В. – БЕЛОРУССОВА, С. Ю. – БАБЕНКОВА, Н. А.

2014 *Этноэкспертиза на Ямале: ненецкие кочевья и газовые месторождения*. Екатеринбург: «Издательство АМБ».

ДАЛЛМАННА, В. К. – ПЕСКОВА, В. В. – МУРАШКО, О. А.

2010 *Мониторинг развития территорий традиционного природопользования в Ненецком автономном округе, Северо-Западная Россия*. Отчёт проекта, январь 2010 г. http://ipy-nenets.npolar.no/pdf/%20files/MODIL-NAO_RU_Part_1.pdf

Закон Республики Саха

2010 Закон Республики Саха (Якутия) «Об этнологической экспертизе в местах традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Севера Республики Саха (Якутия)» от 14 апреля 2010 года № 3 № 537-IV. *Парламентская газета "Ил Тумэн"* от № 22.

ЗВИДЕННАЯ, О. О. – НОВИКОВА, Н. И.

2010 *Удэгейцы: охотники и собиратели реки Бикин (Этнологическая экспертиза 2010 года)*. Москва: ООО „Изд. дом „Стратегия”

Катунский проект: проблемы экспертизы.

1990 Материалы к обществ.-науч. конф., 13–15 апр. 1990 г. Новосибирск: Б. и.

ЛЕКСИН, В. Н. – АНДРЕЕВА, Е. Н.

1993 *Региональная политика в контексте новой российской ситуации и новой методологии ее изучения*. Москва: Прогресс.

МАМОНТОВА, Н. А.

2015 Коренные народы Сахалина и нефтедобывающие компании. In Функ Д.А. (ред.): *Культура и ресурсы. Опыт этнологического обследования современного положения народов Севера Сахалина*. 108–158. Москва: ООО «Издательство «Демос»».

МАРТЫНОВА, Е. П. – НОВИКОВА, Н. И.

2012 *Тазовские ненцы в условиях нефтегазового освоения: Этнологическая экспертиза 2011 года*. Москва: ООО «Этноконсалтинг».

МАРХИНИН, В. В. – УДАЛОВА, И. В.

2002 *Традиционное хозяйство народов Севера и нефтегазовый комплекс: социологические исследование в Ханты-Мансийском автономном округе*. Новосибирск: Наука.

МИСЬКОВА, Е. В. (рец.)

2014 Behrends Andrea, Reyna Stephen P., and Günther Schlee (eds.) *Crude Domination. An Anthropology of Oil*. New York – Oxford: Berghahn Books, 2011. vii, 325 p. ISBN 978-0-85745-255-9. *Сибирские исторические исследования*, (2014) №4. 104–110.

МУРАШКО, Ольга

2004 *Значение охраны священных мест Арктики: исследование коренных народов Севера России*. Москва: АКМНСС и ДВ РФ

МУРАШКО, О. А. (отв. ред.)

2002 *Опыт проведения этнологической экспертизы: оценка потенциального воздействия программы ОАО «Газпром» поисково-разведочных работ в акваториях Обской и Тазовской губ на компоненты устойчивого развития этнических групп коренных малочисленных народов Севера*. Москва: Ассоциация коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока.

СИРИНА, А. А. – ЯРЛЫКАПОВА, А. А. – ФУНК, Д. А. (ред.)

2008 Нефть, экология, культура. *Этнографическое обозрение*, (2008) 3. 3–108.

САКСИНГЕР, Г. И др.

2014 «Я готов!»: Новое поколение мобильных кадров в российской нефтегазовой промышленности *Сибирские исторические исследования*, (2014) №4. 38–72.

СТЕПАНОВ В. В. (ред.)

1999 *Методы этноэкологической экспертизы*. Москва: Институт этнологии и антропологии РАН. <http://static.iea.ras.ru/books/Metody.pdf>

УИГЕТ, Эндрю

1999 Черный снег: нефть и восточные хантыю In *Очерки истории традиционного землепользования хантов*. 201–214. Екатеринбург: Изд-во УрГУ.

ХАКНАЗАРОВ, С.Х.

2006 *Природные ресурсы и обские угры*. Екатеринбург: Баско.

2011 Компенсационные выплаты в аспекте социологических исследований: на примере Сургутского района ХМАО–Югры. *Вестник угроведения*, №4 (7). 106–112.

ЧАЛАЯ, И. П. – ШУЛЬГИН, П. М.

2003 *Историко-культурные и природные территории Архангельской области и Ненецкого АО*. Москва: Рос. науч.-исслед. ин-т культур. и природ. наследия им. Д.С. Лихачева.

Этнологическая экспертиза

2005 Вып. 1: Оценка воздействия ООО «МетАЛ», ОАО «ММК» – «Магнитогорский металлургический комбинат» и УК «Южный Кузбасс» (стальная группа «Мечел») на системы жизнеобеспечения автохтонного и русского населения Чувашенской сельской администрации МО «г.Мыски» Кемеровской области. Кемерово.

Этнологическая экспертиза

2004–2007 Народы севера России. 1956–1994 гг. Вып. 1-5. Москва: Институт этнологии и антропологии РАН,.

A szerzőről:

Funk, Dmitri Anatolievich (Функ Дмитрий Анатольевич)

Professzor, a történettudományok kandidátusa, a Moszkvai Lomonoszov Állami Egyetem Történettudományi Karán az Etnológiai Tanszék vezetője, a Tomszki Állami Egyetem vezető tudományos munkatársa.

e-mail: d_funk@iea.ras.ru

Funk, Dmitri Anatolievich

‘Ethnographic expertise’ in post-Soviet Russia

The author presents the essence of the modern interpretation of ethnological expertise (этнологическая экспертиза) in Russia as well as those epistemological and practical problems that are related to the interpretation of such projects in Russia. He discusses the basic features of the history of surveys within the framework of ethnography and applied anthropology, provides an overview of the definitions, legal regulation and practice of ethnological expertise in Russia. He differentiates

three basic types of ethnological expertise: (1) complex modern researches including ethnological expertise as well: legally compulsory ecological and historical-cultural surveys, (2) surveys initiated by citizens against the implementation of state designs, (3) official investigations regulated by regional laws. The author illustrates all three ways of ethnological expertise with examples from the past decades. Eventually he comes to the conclusion that in Russia nowadays there is no comprehensively elaborated or at least generally accepted academic concept of ethnological expertise. Methods vary in accordance with the competencies of research groups. From the research practice of Russian scholars such modes of approach and theories are missing or undefined that have been tested and are widespread in international scholarship. The author in detail presents some specific cases of ethnological expertise and after an overview of the basic features of research projects in Russia he discusses future perspectives as well.

Osztjások vagy hantik? Diskurzusok között vergődve

Barátom, Dobó Attila emlékére,
akivel oly sokat beszélgettem Oroszországról

BEVEZETŐ DILEMMÁK

Tanulmányomban¹ a Tomszki *Oblaszty*² területén élő vaszjugáni hantik körül zajló helyi nyilvános diskurzusokról kívánok beszélni. Mielőtt tényleges témámról szót ejtenék, azonnal tisztáznom kell két problémát: miért határozom meg a kiválasztott kutatási entitást egyszerre két területi hivatkozással, az *oblaszty* és a folyóvölgy mint viszonyítási pontok segítségével, és biztosan nevezhetem-e őket hantinak?

A hantikról beszélve többféle földrajzi alapú viszonyítási keretet is használ a szakirodalmi tradíció, bár a földrajzi régió fogalma alatt érthetően nem egyszerűen földrajzi, hanem közös ökológiai és kulturális elemeket hordozó területi egységekről kell beszélnünk.

Az összehasonlító néprajzi vizsgálatok különböző kiterjedésű régiókból indulnak ki, arégió fogalmán jobbra tág területi egységeket értve. Az általam kutatott hantikat fókuszba helyezve indokoltan húzhatjuk meg a régió határát Nyugat-Szibériánál, távolabban Szibériánál, de beszélhetünk cirkumpoláris övezetről vagy arktikáról is. Ez a földrajzi alapú viszonyítási rendszer intézményi szinten is érezteti hatását: a finnugor népekkel foglalkozó társadalom- és kultúrakutatók nemcsak finnugor intézetekben dolgoznak, hanem – elsősorban – egyéb arktikus vagy szibériai népeket kutató intézményekben, illetőleg egyszerűen paradigmatiszusan alapon definiált néprajzi, kulturális vagy szociálintropológiai műhelyekben. Ugyanígy a finnugor népekről szóló tanulmányokat sem csak finnugrisztikai könyvekben, periodikákban kell keresni, hanem elsősorban ezekben a más alapokon szerveződő periodikákban. Viszonyítási pontot jelentő régióként mindenképpen gondolhatunk Eurázsia fogalmára is, bármit is értsünk alatta. Az oroszországi kutatásokban az eurázsianizmus egy szűkebb, elsősorban a nyugati világgal szemben meghatározott önálló arculatú kulturális régióra vonatkozik.³ A nyugati antropológia, például Chris Hann is fontos értelmezési keretként hivatkozik – a földrajzilag

¹ A tanulmány a K81267 OTKA pályázat (*Szimbolikus tájak és etnikus kapcsolatok Oroszországban*) finanszírozása mellett, a Tomszki Állami Egyetem (Томский Государственный Университет, *Культурное наследие северной части Евразийского континента: методология исследования, история, современное состояние* projekt) című támogatásával született. Köszönöm Vargyas Gábor, Hesz Ágnes, Mészáros Csaba és Mácsai Boglárka és Vince Gabriella inspiráló megjegyzéseit.

² Az „oblaszty” [„terület” vagy megye] az Orosz Föderáció közigazgatási egysége. Az orosz állam 7 szövetségi körzetén belül 21 köztársaság (*reszpublika*), 9 határterület (*kraj*), 46 terület/megye (*oblaszty*), 2 szövetségi jogú város (*gorod federalnovo znacsenyija*), 1 autonóm terület (*avtonomnaja oblaszty*), 4 autonóm körzet található (*avtonomnij okrug*). Bővebben lásd *Konsztyitucija*

³ Vö. Szili 2005.

jóval tágabban értelmezett – Eurázsia fogalmára, aminek szerinte „jogosultságát legalább két történelmi keret szavatolja: egy rövid távú (a szocializmus utóhatása) és egy hosszú távú (a közös fejlődési folyamat, melyet a mezőgazdaság felfedezése indított el)”.⁴

A fenti tág földrajzi behatárolások tehát elsősorban az összehasonlító néprajzi kutatásokra érvényesek, ám viszonyítási pontként a leíró, monografikus kutatások is gyakran fordulnak hozzájuk. A szűkebb, monografikus kutatások során ma egyre kevésbé a korábban kialakított etnikum kategóriájának teljessége, azaz a hantik adják a leírás határait, hanem inkább kisebb regionális csoportokra tekintenek kutatási entitásként, vagyis az egyes monográfiák az inhomogén etnikumon belül létező, koherensebben megragadható regionális csoportok bemutatását vállalják fel. Ezáltal a mindig kis, lokális közösségekben létező kultúra visszakapja a maga sokszínűségét. A hantik esetében a közlekedési lehetőségek, a lokális identitás szerkezete és a nyelvjárási tagolódás alapján releváns kutatási keretnek elsősorban egy-egy folyóvölgyet tekintünk. Magától értetődő tehát, hogy írásomban a vaszjugáni hanti fogalmat használom. Ez a keret elsősorban az anyagi kultúra, a vallás és a folklór kérdéseinek vizsgálatában vitathatatlanul érvényesnek tekinthető.

Az Oroszországban létező közigazgatási egységeket kutatási keretként felfogni ugyancsak nem tekinthető újdonságnak. A kormányzósági, illetve megyei besorolás mindig is meghatározta az egyes kutatási centrumok érdeklődését, és a honismereti (*krajevyeenyije*) irodalom is egyértelműen ilyen földrajzi egységekben gondolkodik. Használhatósága a néprajztudomány számára két szempontból is indokolható. Az oroszországi „jogi pluralizmusnak” megfelelően az egyes „északi őslakos kisnépek” életének jogi kereteit elsősorban kerettörvények szabályozzák, az egyes közigazgatási egységekben lehetőség van arra, hogy egymástól lényegesen eltérő perspektívákat, utakat kínáljanak az ott élő etnikumoknak. Emellett azt is észre kell venni, hogy az Oroszországban is gyökeresen megváltozott körülmények hatására ma már nem igazán érdemes szigorúan lokalitáshoz kötött, mozdulatlan csoportokban gondolkodni, hiszen az emberek, a tárgyak, az ideológiák folyamatos áramlásban vannak, egyszerre élnek konkrét és virtuális terekben. Az emberek életét a transzlokalitás⁵ határozza meg, ami mind a terepmunka, mind pedig az értelmezés kereteit meghatározza. A legszűkebb kör, amelyben az így felfogott kulturális áramlást vizsgálni lehet, az a mindennapokat magától értetődően meghatározó közigazgatási egység, amelyben a vaszjugáni hantik élnek: jelen esetben a Tomszki *Oblaszty*. Ez a földrajzi keret a gazdasági életet, az etnicitást, identitást érintő vizsgálatoknál vagy éppen a jogi antropológiai elemzések esetében a leghasznosabb.

A „hanti” terminussal pedig az a probléma, hogy azok az emberek, akiket a kutatók vaszjugáni hantiként kezelnek, oroszul gyakorlatilag egyáltalán nem nevezik magukat hantinak. Amennyiben oroszul beszélnek – márpedig a vaszjugáni dialektust már nem használja senki a hétköznapi kommunikációs gyakorlatban –, magától értetődő természetességgel „osztjáknak” nevezik magukat, és a velük együtt élő, nem hanti lakosság is így nevezi meg őket. A helyiek ezzel önmagukat terminológiaiailag is leválasztják a Hanti Manysi Autonóm Körzet (*Okrug*) területén élő hantikról, akiket vagy egyszerűen „hantinak”, vagy szóösszetétellel „hanti-manysinak” neveznek. Egy-

⁴ Hann 2006.

⁵ Freitag – von Oppen 2010.

általán nem egyértelmű tehát, hogy azok az etnikus kategóriák, amiket a tudomány használ, evidensek az általuk is megnevezett csoportokra, koránt sem biztos, hogy a helyi kategorizáció megfeleltethető a tudományosnak.⁶ Tanulmányomban ezért ettől kezdve tudatosan az „osztják” szót használom.

A Vaszjugán mentének demográfiai helyzetét az 1930–40-es évek elejének szisztematikus betelepítései határozzák meg, amikor a korábban ott élő, zömében „osztják” lakosság mellé hatalmas tömegekben telepítettek elsősorban orosz, német és baltikumi családokat. Az 1960-as évektől, a kőolaj és földgázkitermelés felfutásától kezdve rohamosan meginduló munkamigráció csak fokozta azt a tendenciát, amelynek hatására a helyi „osztjások” gyakorlatilag feloldódtak az ide érkező „nem osztják” lakosságban. Kutatásaim fókuszában, az 1933-ban alapított Novij Vaszjugán településen 2014-ben 2579-en laktak, az „osztjások” száma 100 körülire becsülhető, vagyis alig érte el a lakosság 4%-át.⁷ A 2010-es népszámlálási adatok szerint a Kargaszoki járás (*rajon*) területén, ahová ez a település is tartozik, a hantik száma 192, vagyis 0,88%, míg a Tomszki *Oblaszty* területén számuk nem éri el a 720 főt, ami itt már mindössze 0,07%-os arányt jelent az egymillió fölötti lélekszámú területen.⁸

Ezek között a keretek között kívánom vizsgálni, hogy az „osztjások” milyen szerepet játszanak a helyi nyilvánosságban, hogyan reprezentálódnak, illetve reprezentálódnak-e egyáltalán a különböző nyilvános diskurzusokban, illetve hogy ebben milyen tendenciák figyelhetők meg, és ezek milyen okokra vezethetők vissza.

A LÁTHATATLAN „OSZTJÁKOK”

Novij Vaszjugán település hivatalos honlapján nincs nyoma annak, hogy a településen élneek „osztjások” is.⁹ Az itt nyilvánossá tett hivatalos, kötött tartalmú statisztikai beszámolóban a nemzetiségre vonatkozó adatokat üresen hagyták. Sem a falu általános leírásában, sem a rövid történeti összefoglalóban nem említik, hogy a falut olyan területen alapították, ahol korábban „osztjások” éltek, mint ahogy arról sem esik szó, hogy a településnek a leírásban szereplő első neve azért volt *Magilnij Jar* [’Temető partoldal’], mert egy „osztják” falu, *Okunyszigatszkoje* temetőjének helyén kezdték el azt építeni. Ugyanezt az elhallgatást tapasztaljuk akkor is, ha a falu címereit, hivatalos plakátjait, kiadványait tekintjük át. A falu hivatalos arculata tehát nem vesz tudomást létezésükről. Sőt, nemrégiben egy hivatalos, a vadászati jogokról folytatott beszélgetésben a helyi adminisztráció képviselője amellet érvelt, hogy nincs szükség az őslakosok kedvezményeinek életbe léptetésére, hiszen „osztjások” már nincsenek is a településen, csak egy ember maradt közülük.

2003-ban, amikor a falu 70. születésnapját ünnepelték, az ünnepi megemlékezés kulturális műsora a falu történetét volt hivatott bemutatni. A falu története eszerint –

⁶ Nagy 2002.

⁷ http://www.novvas.tomsk.ru/content/obshhie_svedenija

⁸ *Vszerosszijszkaja perepisz...* (lásd irodalomjegyzék)

⁹ <http://www.novvas.tomsk.ru/>

akárcsak a honlap szerint – 1933-ban, a kitelepítésekkel kezdődött. Az ezt a dátumot megelőző időkről csak egy rövid szöveges bemutató tájékoztatott, de ebben a szövegben meg sem említették azt a vitathatatlan tényt, hogy a terület nem volt lakatlan a kitelepítettek megérkezése előtt sem. A „valódi”, a kitelepítéssel kezdődő történelem előjátékként a környéken feltárt bronzkori kultúrák után csak Jermák kozákjait említették meg. A műsorban úttörőként, első betelepedőkként jelentek meg a kitelepítettek mellett az olajbányászok is. A falu hivatalos történelme tehát úgy fogható fel, mint az ember (elsősorban az orosz ember) megjelenése a lakatlan tajgában, a járhatatlan mocsárban, legyen az a rendkívüli távolsága miatt ideológiailag semleges bronzkori kultúra vagy Jermák egyáltalán nem ideológiamentes alakja, vagy a megélt történelem két letelepülési hulláma: a kitelepítés és az olajbányászat kezdete.

Ezt a toposzt figyelhetjük meg a helyi kötődésű írók, mint Vaszilij Borzecov,¹⁰ költők, mint Szergej Dorofejev¹¹ irodalmi műveiben és az úgynevezett olajbányász-romantika alkotásaiban, mint amilyenek például Pjotr Sapovalov¹² vagy a bárd Jurij Zonov írásai.¹³ A tájhoz való egyértelmű kötődésük ellenére a terület műveikben úgy jelenik meg, mint ellenséges, isten háta mögötti, ember nélküli vadon, amit a kitelepítetteknek, illetve az olajbányászoknak meg kell hódítaniuk, ki kell szakítaniuk a tajgából, hogy az ember, az orosz ember számára lakhatóvá tegyék. E szerzők pioníroknak, első megtelepülőknek tekintik magukat, akiknek a kultúra nélküli erdőben, rendkívüli körülmények között, hősiesen kell napról-napra dolgozniuk. Vagyis a történetek arról szólnak, hogy az ember hogyan tette élhetővé és hasznossá a maga számára a tajgát: egyéni szinten a lakatlan, ember nélküli tajgát emberi életre alkalmas területté, politikai szinten pedig a gazdaságilag kihasználatlan tajgát népgazdaságilag fontos erőforrássá.

A lakatlanság és a gazdasági kihasználatlanság egymást feltételezik a korabeli politikai ideológia szerint, ahol a természet *termelőeszköz*, amely az emberrel együtt képez *termelőerőt*.¹⁴ Mivel korábban nem volt értékelhető termelés e helyen, bár a természeti erőforrások ott voltak (vagyis volt termelőeszköz), hiányoznia kellett az emberi tényezőknek is – ergo nem is voltak ott emberek.

Az erdő (és a mocsár) a világ távolságára, a lakosok kirekesztettségére utal, az embernélküliségre: az erdő a civilizáció ellentétéként fogható fel. Ebből a szempontból valójában lényegtelen az „osztjások” ittléte, hiszen ők a modern orosz emberrel szemben nem civilizálták, nem humanizálták a tajgát, hanem sokkal inkább a táj naturalizálta őket. Az „osztjások” a betelepítések előtt sokkal inkább a természet, semmint a modern emberi társadalom részének számítottak. Természetközeli életük, a termelés hiánya, a szovjet társadalomfelfogás szerinti „ösemberségük” ha nem is bestializálta, de mindenképpen az erdő inherens részeként, a civilizációtól idegenként jelenítette meg őket. Így tehát az embernélküliség szempontjából a jelenlétük elhanyagolható. Az „osztjások” ezért nem jelennek meg ezekben az alkotásokban, és ezért nem említi egyik irodalmi mű sem azt,

¹⁰ Borzecov 2001a és 2001b.

¹¹ Dorofejev é.n.

¹² Sapovalov 1997.

¹³ Kézirat.

¹⁴ Marx 1972.

hogy az oroszok megjelenése előtt már lakott volt ez a táj. Ugyanígy a faluhoz kapcsolódó képzőművészek alkotásai is – legyen szó Dmitrij Lavrov¹⁵ festményeiről vagy a helyi fotószalon tematikus albumairól – a végtelen tajgát, a mocsarat, vagy az embertelen körülmények között élő orosz embert ábrázolják, az „osztjások” hiányoznak műveikről.

Az „osztjások” az oblaszty és a rajon nyilvánosságának színterein is alig szerepelnek. Az intézményes emlékezetpolitikában és a populáris emlékezetben – amit semmiképpen nem szabad összekeverni a tudományos történetírás fórumaival – szinte csak a régészeti kultúrákat említik az „igazi” orosz történelem előzményeként. Vagyis a terület oroszok általi meghódítása előtti történelemnek nem a helyi „őshonos” népek a hordozói, hanem a régészeti kultúrák. Az *oblaszty* szintjén a leghíresebb ezek közül a bronzkori ún. *kulaji* kultúra,¹⁶ amiről rendszeresen tartanak előadásokat, rendeznek kiállításokat. Ez a mai esztétikai kategóriák szerint is magas rangú művészetet alkotó kultúra az ihletője a Tomszk megyei alternatív értelmiségnek is, akik a hivatalos (orosz) kultúraideál helyett máshol, valamilyen ősi kultúrában keresik gyökereiket. A legismertebb művészeti csoportosulás a szibériai purizmus markáns képviselőit tömörítő *Сомона КыКыН* (*Szomona KuKuN*) társaság.¹⁷ Az „ősihez”, az „igazihoz” visszatérve elfogadják ugyan az őslakos kultúrákat az ideálként megjelenített kulaji kultúra közvetítőiként, de művészetüket e magasrendű kultúra degradációjaként értelmezik.

Amennyiben a helyi orosz többség beépítené az őslakosokat a nyilvános történelembe, az komoly dilemmák elé állítaná őket. Azért szerepelnek a bronzkori kultúrák az oroszok előtti történelem reprezentánsaiként, mert hatalmas az időbeli távolság. Ez a múlt biztosan véget ért, ennek biztosan nem voltak részesei, így át nem élhető, semleges, vagyis nem jelent semmifajta kötelezettséget a jelen számára. Az „osztjásokkal” teli múlt sokkal nehezebben lenne vállalható. Ha beillesztenék őket a hivatalos emlékezetbe, akkor nehéz lenne elkerülni a gyarmati múlttal való szembenézést, ami a morális következmények mellett például a földterületekhez, vadászterületekhez való jog szükségszerű újragondolását is jelent(h)e(t)né. Ez azonban szinte megoldhatatlan helyzet elé állítaná a helyi orosz lakosságot.

Az „osztjások” nem tényezők a politikai szintéren sem. Az őslakók az 1930-as évek kitelepítéseivel párhuzamosan fokozatosan tűntek el a fontos politikai problémák tértképéről, holott korábban a terület kiemelt, „rendezendő kérdései” között szerepeltek. A szovjet-rendszer korai éveiben programokat indítottak a – korabeli szóhasználat szerinti – „felemelésükre”, például megszervezték a „*Krasznüj csum*”¹⁸ programot, sőt évente írtak pártjelentéseket az ún. „őslakosok” helyzetéről, a körükben folytatandó agitáció

¹⁵ Колпашевский краеведческий музей - Томский областной краеведческий музей.

¹⁶ Erről lásd például Csingyina 1994.

¹⁷ Erről lásd például <http://www.kukun.ru>

¹⁸ Szó szerint: „vörös lakósátor”. A program része volt az 1920-30-as évek kulturális-politikai felvilágosító programjának a Szovjetunióban: valójában több szakterületet képviselő szakemberekből és aktivistákból verbuvált utazó központ volt, sokoldalú profillal. Feladatuk közé tartozott a szovjet gazdálkodási társulások, brigádok szervezése, hogy az előírt terveket teljesíteni tudják. Emellett alap egészségügyi és higiéniai szolgáltatásokat nyújtottak, közegészségügyi ellenőrzéseket végeztek boltokban, iskolákban. Beszélgetéseket szerveztek a politikailag legaktuálisabb kérdésekről, agitáltak, illetve ideológiailag elkötelezett filmeket vetítettek, műsorokat, zenés előadásokat mutattak be.

esélyeiről, problémáiról. A tomszki archívumok forrásai között az utolsó fellelhető jelentés 1937-ből származik,¹⁹ később illet itt már – jelenlegi tudásom szerint – nem írtak. A politikai és nyilvános érdeklődés egyértelműen a kitelepítettek – a helyiek szempontjából betelepítettek – irányába tolódott el, akik néhány év alatt abszolút többségbe kerültek az adott területen. A 30-as évek végétől az ő „kezelésük”, irányításuk jelentett fontos kihívást, a pártnak szóló társadalmi jelentések az őslakosok helyett róluk szólnak. Sőt, évtizedekkel később, a rendszerváltás után már csak a kitelepítettek rehabilitálása vált kérdéssé, ezt jelentőségében megközelíteni sem tudta az ún. „őslakos-kérdés”.

Ez utóbbi ráadásul kizárólag kulturális problémaként merül fel: az *oblaszty* adminisztrációjában minden, az őslakosokkal kapcsolatos kérdés a kulturális tárcához tartozik, függetlenül attól, hogy gazdasági, jóléti vagy ténylegesen kulturális kérdésről van-e szó. Emiatt a helyi őslakosokat tömörítő szervezetek politikai súlya elenyésző, ők maguk is elsősorban kulturális intézménynek tekintik azokat, tevékenységük legfontosabb terepe a színpadi kultúrához, illetőleg az etnoturizmushoz köthető. Ilyen körülmények között a tényleges etnopolitikai képviselő és cselekvőképeség elképzelhetetlen, az őslakók nem tudnak megjelenni az emlékezetpolitikát alakító színtereken. Ugyan történelmi narratívájuk a hegemon országos és regionális történeti narratívák alternatívája is lehetne, ám nincsen mögötte „hang”, nincs benne politikai potenciál. Láthatatlanságuk a nyilvánosságban különösen szembeötlő akkor, ha összevetjük helyzetüket a Hanti-Manysi Autonóm Körzetben (*Okrugban*) megfigyelhető szituációval, ahol a regionális politika kifejezetten a hantik és a manysik (ünnepi) kultúráját választotta a Moszkva kontra régió vitában a különbözősége igazolásaként felmutatható emblémául. A *tituláris* népek neve, kultúrája itt kifejezetten *brand*-szerűen jelenik meg: példaként elég mindössze arra utalni, hogy ma már a terület hivatalos nevében is szerepel a *Jugria* elnevezés. Ez annak ellenére van így, hogy a lélekszámuk itt sem magas, a 2010-es népszámlálás adatai szerint a 2,1%-nyi népességük mindössze 30.045 főt tesz ki²⁰ – ám itt a demográfiai tényezőket felülírják az országos politikai motivációk.

DISKURZUSOK KÖZÖTT KALLÓDÓ „ŐSLAKOSOK”

Az „osztjások” láthatatlanságának egyik oka az a megítélés, ami a helyi közvéleményre alapvetően jellemző. Az „osztjások” a falu, a *rajon* és az *oblaszty* közvéleménye számára tulajdonképpen nem etnikus-, hanem életmódcsoportnak számítanak, szembeállítva életvitelüket az úgynevezett „orosz” életmóddal.

Ennek a szembeállításnak értékszemleges eleme az erdővel, a tajgával való rendkívül szoros kapcsolat feltételezése. Az „osztjakság” olyan életforma, amely elsősorban halászaton, vadászaton és más erdőkiélési módokon alapul, és értelemszerűen erősen kötődik a tajgához. Még akkor is így van ez, ha ez az életmód technikailag alig üt el az erdei életet élő oroszokétól. Hogy mennyire nem etnikai alapú az „osztják” mint életmód-kategória, azt mi sem bizonyítja jobban, mint az, hogy Novüj Vaszjugánban

¹⁹ ОГКУ ЦДНИ ТО. Ф. 206, оп. 1, д. 240, л 10.

²⁰ *Vszerosszjizskaja perepisz*

időnként a 19. század során betelepült oroszok (*sztaroszilü* = régóta ottlakók) leszármazottait is „osztjáknak” nevezik, akiknek életmódja a kitelepítések idején nem sokban különbözött az őslakosokétól. Alapvetően mindkét fél etnikus öndefiníciójában igen fontos szerepe van az erdőnek, a tajgának, a különbség az, hogy az „osztjákok” annak elválaszthatatlan részei, csaknem azonosak vele, míg a „nem osztjákok” az erdőtől könnyen elválasztható behatolók, akik nem *benne élnek* az erdőben, hanem csak *járnak bele*. Az erdő és az „osztják” társadalom között egyfajta metaforikus kapcsolat van: az „igazi, valódi osztják” az, aki az erdőben él, vagy legalábbis megélhetése oda köti; az „igazi osztják ember” vadászik és halászik, élni „valójában, igazándiból” azt jelenti, hogy az erdőben, halászva és vadászva élni. Az oroszok számára ezzel szemben az erdő kiismerhetetlen, kiszámíthatatlan, ellenséges terület. Sőt, mint láttuk, a tajga a kultúranélküliség szimbóluma, ahol a múlt folyamatos harc az erdő ellen, amitől el kell hódítani az otthont, amiből ki kell szakítani a falut, a civilizáció szimbólumát. Az erdő az „osztjákoktól” elidegeníthetetlen életforma, az oroszoknak azonban vagy csak a szórakozás egy lehetséges területe a maga kacsavadászataival és sasliksütéseivel, vagy pedig szigorú gazdasági számítások alapján folytatott megélhetési stratégia, amivel azon nyomban felhagynak, ha elveszti rentabilitását.²¹

Ennél az értéksemleges kategorizálásnál azonban erősebbek az „osztják” fogalomhoz mint életmódcsoporthoz kapcsolódó negatív konnotációk, hiszen az őslakókat az „oroszok” elsősorban szegénységi kultúráként, sőt az esetek túlnyomó részében marginalizálódott, lumpenizálódott szegénységi kultúráként kezelik. A lumpenizálódás képét rendkívüli módon felerősíti, hogy a hajdani, mára gyakorlatilag elnéptelenedett „osztják” települések sokszor a Novuj Vaszjugánban megmaradni nem bíró, gyakran a rendőrség által is keresett, marginalizálódott, lecsúszott családok, emberek menedékhelyei lesznek: ezek a falvak gyakorlatilag elgettősodóban vannak. Például a Novuj Vaszjugánnal szomszédos hajdani „osztják” központban, Ajpolovóban ma már mindössze két „osztják” ember lakik, a falu többi lakója Novuj Vaszjugánból kiköltözött, marginalizálódott egzisztencia. Az „osztják falvakat” így egyre inkább „bűnöző és alkoholista falvakként” emlegetik, ami erősíti az „osztjákok” mint „bűnözők és alkoholisták” felfogást is. A deviancia és a lumpenizálódás tehát a közbeszédben olyan markerré vált, amelynek segítségével igyekeznek az „osztjákokat” és az „oroszokat” egymástól elválasztani. Sőt, a párhuzamokat tovább tágítva: tulajdonképpen a tajga, az erdei életmód vált így a társadalom gettójává, ami tovább erősítette a „nem osztjákok” kategorizációjában a természet és a társadalom között feltételezett kibékíthetetlen ellentétet.

Most újra időszerű kitérnünk az „osztják” és a „hanti” szavak használatában, jelentéstartalmában tapasztalható különbségekre. Ahogy eddig láttuk, a helyi orosz szóhasználatban az „osztják” mindenekeelőtt életmód-kategória, míg a „hanti” ezzel szemben inkább etnikumot jelentő fogalom. A kettő ilyesféle szétválasztása azonban egyáltalán nem egyértelmű dolog. Az „osztják” terminus kizárólag köznyelvi használatban él, politikai diskurzusokban nem jelenik meg sem a társadalmi, sem a kulturális kérdésekkel kapcsolatban. A „hanti” – és mellette a „szölkup” – azonban etnikus kategória mind az oroszországi statisztikákban, mind a törvénykezési szóhasználatban. Az ún. „ősla-

²¹ Nagy 2014.

kos” etnikumok, amelyek közé e kettő tartozik, sajátos jogi státuszt töltenek be: kedvezményesen juthatnak tűzifához, ingyenes erdőhasználati engedélyt kapnak építkezés és házfelújítás esetén, vadászterületeket soron kívüli utalhatnak ki nekik, bizonyos állatfajok kilövésére kedvezményes – vagy egy bizonyos számig ingyenes – engedélyt kaphatnak, korábbi életkorban kapnak fegyverviselési engedélyt, és kedvezményesen juthatnak be a felsőoktatásba. Ugyanakkor a többségi társadalom szóhasználatától eltérően a magukat „osztjáknak” nevezők az „osztják” fogalmat egyértelműen etnikus kategóriának tekintik, amely nemcsak a többségi társadalomtól, hanem – mint láttuk – az északabbra lakó hantiktól is elkülöníti őket. A fogalomhasználatnak ez a kétféle gyakorlata, hogy ugyanazt a szót hol etnikus, hol életmód kategóriaként használják, fontos oka az egyéni és csoportos érdekérvényesítés gyengeségének, a két fél egymás mellett való elbeszélésének.

Az a tény pedig, hogy az oroszok az „osztjákokat” a szegénységi kultúra, a deviancia képviselőinek tekintik, lehetetlenné teszi azt is, hogy ez utóbbiak saját sorsukat, problémáikat etnikus diskurzusba helyezték, hogy önmagukat csoportként jelenítsék meg, ami pedig az egyetlen lehetséges útja lenne annak, hogy bármiféle érdeket megfogalmazzanak, valamint hogy a politikai, gazdasági és kulturális erőforrásokhoz hozzáférhessenek, hiszen ezek elosztása a Tomszki *oblaszty* területén is etnikus alapon történik. Az egyedüli lehetséges kitörési pont, amit ebben a helyzetben az etnikus vállalkozók felismerni vélnek, az egzotizmus városi fogalmának felvállalása, az, hogy úgy mutassák fel magukat, hogy a többségi lakosság észrevegye, és esetleg szimpátiával, érdeklődéssel is kísérije őket.

Az egzotizmus fogalmát azonban a helyi kisebbségeknek el kell hódítaniuk, azt nem velük szokták kapcsolatba hozni. Az „osztjákoknak” ugyanis már a 20. század elején is erősen eloroszosodott kultúrájuk volt, az egzotizmus iránti igénynek már akkor sem feleltek meg. A „szibériaiság”, a „bennszülöttség” prototipikus képét – amit az országos média is erőteljesen közvetít – a helybeli többség számára az itt csak elszórtan előforduló, ám markánsan „más” életmódú és viseletű evenkik testesítik és testesítették meg mind a szépirodalomban, mint a populáris kultúrában. Az evenkik – helyesebben a „tunguzok” – jóval archaikusabbnak tűntek, mint az ezen a területen élő többi őshonos nép, hiszen nomádok voltak, elsősorban vadászattal foglalkoztak, és rénszarvasokon közlekedtek. Ezzel szemben az „osztjákok” réneket itt – ismereteink szerint – soha nem tartottak, letelepedve, és elsősorban a halászatból éltek. Az evenkik egzotizmusában fontos szerepe volt markáns és „különleges” viseletüknek is, amit jóval tovább őriztek meg, mint a korán, a 20. század elején „kivetkőző” „osztjákok”. A tomszki szerző, Alexander Seludjakov által a terület őslakosairól írt könyvekben evenkik a főszereplők, a „Cirbolya Törzs” tagjai,²² mint ahogy a Vaszjugánra gyerekként kitelepített Valentyin Resetko is az evenkikről mintázta meg Agafját, *Csernovodje* című regényének főszereplőjét.²³

Az evenkik tehát kisajátították maguknak az egzotizmus fogalmát, ám ennél még meglepőbb az, hogy az *oblaszty* területén sem ismeretlen az egzotizmus igényét ki-

²² Seludjakov 1981 és 1985.

²³ Resetko 2007.

elégítő „hantik” fogalma, akikről alkalmanként az országos tévéadásokban is markáns képet közvetítenek. Csakhogy ezeket a „hantikát” a többségi társadalom nem a helyi „osztjákokkal”, hanem egyértelműen a Hanti Manysi Autonóm *Okrug* őslakosaival azonosítja! Így például Sztrezsevoj városának múzeumában²⁴ feltűnnek ugyan a „hantik”, a kiállítás egyik termében önálló teret is kaptak, de a bemutatott anyag nem a szomszédos Vaszjugán folyó mellől, még csak nem is a Tomszki *Oblaszty* területéről, hanem az ugyancsak közeli Nyizsnevartovszki *Rajon*ból, a Hanti-Manysi Autonóm *Okrug*ból származik. A saját *oblaszty* kisebbségének életmódja, kultúrája nem eléggé archaikus, egzotikus, nem eléggé látványos ahhoz, hogy a kiállításokban megjelenhessen.

Az *oblaszty* kisebbségi szervezeteinek elsőszámú stratégiája így nem lehet más, mint az, hogy az egzotizmus diskurzusába helyezve a színpadi kultúra és a népművészeti emléktárgytermelés által tegyék láthatóvá önmagukat, más lehetséges értelmezést kínálva fel a lumpenizálódott kultúra helyett. Erre van ugyanis érdeklődés, erre lehet projekteket szervezni, támogatásokat lehívni, az ilyen színpadi etno-esztrád kultúrának van piaca Oroszország és a Tomszki *oblaszty* területén. A diskurzus áteticizálásának egy másik markáns lehetősége az etnoturizmus, amely újra kifejezetten erdei, természeti kultúráként jeleníti meg a helyi őslakosokat, immár etnikus kategóriák mentén.²⁵ Ebben a keretben ők azok, akik összhangban élnek a természettel, akik a modern ökológiai gondolatok mintái lehetnek, és emellett kalandokat, kikapcsolódást is nyújtanak az érdeklődőknek.

Ezt az áteticizálási törekvést megkönnyíti, ha a helyben élő őslakos kisebbségek, vagyis a hantik, a szölkupok, a ketek, az evenkik és a csulimiak között elmosódik a különbségeket, és egységesen, afféle általános őslakos kisebbségként jelenítik meg őket. Ebbe a fesztivalizálódott kulturális konglomerátumba szabadon válogatnak egy meg lehetőségen heterogén kulturális tárházból: beépítik a Tomszki *oblaszty* szölkupjainak és a vaszjugáni hantiknak az etnográfiai leírásokból kiolvasható érdekes szokásait, folklórszövegeit, de ugyanígy bevonják az északi szölkupok és hantik folklorizálódott kultúrájának leglátványosabb, máshol már bevált elemeit is. Ennek a felkínált identitáslehetőségnek a megnevezésére tapasztalatom szerint ma a Tomszki *oblaszty* területén a „szölkup” szót ajánlják. Ennek egyik oka az, hogy ez a legnagyobb lélekszámú őslakos kisebbség az *oblaszty* területén, másrészt pedig szervesen következik abból, hogy a „*Kolta Kup*”,²⁶ a régió legerősebb, minden más őslakos etnikum képviselőt felvállaló kisebbségi szervezete eredetileg szölkup szervezetként alapult meg.

AZ ELFEDŐ DISKURZUS: A KITELEPÍTÉSEK TRAUMÁJA

A helyi etnikus vállalkozók minden törekvése ellenére ma az *oblaszty* emlékezetében nem az etnikus diskurzus a meghatározó. Ez a tendencia teljes összhangban van a demográfiai adatokkal. A 2010-es népszámlálás szerint az *oblaszty* lakosságának 92,05%-a

²⁴ Муниципальный историко-краеведческий музей г.Стрежевого. www.museum.ru/M613

²⁵ *Aborigennij*

²⁶ „Ассоциация Коренных Малочисленных Народов Севера Томской Области „Колта-Куп”, Томская Региональная Общественная Организация.

orosznak vallja magát, és emellett mindössze még két etnikum van, a tatár és az ukrán, amely meghaladja az 1%-ot. Ezek az arányok még beszédesebbek a tényleges lélekszám-adatok ismeretében: az oroszok száma az *oblaszty* területén meghaladja a 920 ezret, míg a következő két legnagyobb etnikum összlélekszáma nem éri el a harmincezret, a nem orosz lakosság összlélekszáma pedig a 125 ezret. Ez utóbbi adat annak fényében még jelentőségtelegebbnek tűnhet, hogy 48 féle etnikumot tüntet fel a statisztika.²⁷ Ebben az etnikailag szinte homogénnek tekinthető közegben az etnikus kisebbségek tagoltsága, alacsony lélekszáma miatt politikai potenciál nehezen képzelhető el, a politikai retorika és az emlékezetpolitikai diskurzusok terén a meghatározó szerepet értelemszerűen nem az etnikus kérdések, hanem a történeti traumák játsszák.

Az egyik meghatározó történeti trauma a 2. világháború, azaz a Nagy Honvédő Háború, amelynek emlékezeti munkája elsősorban az össz-oroszországi (*rosszizanyin*) identitás kialakítását szolgálja. A másik trauma a Sztálini megtorlások ideje, a *represszija*, ami viszont a *Tomszkaja Oblaszty*-nak mint önálló entitásnak az identitáspolitikájában játszik meghatározó szerepet. Tudni kell, hogy ide, a korábbi híres-hírhedt Narimi Krájba²⁸ vezetett a harmincas-negyvenes évek kitelepítésének egyik legnagyobb hulláma. A mai napig ismert a közmondás: „*Bog szozdal raj, a csort – Narümszkij Kraj*”, vagyis „Isten megteremtette a Paradicsomot, az ördög pedig a Narimi Krájt”. 1930-ban még csak 2676 családot telepítettek a Vaszjugán mellé, az igazi tömeges kitelepítés 1931-ben kezdődött, amikor a korábban alig 2500 lakosú Vaszjugán folyó mellé egy év alatt több mint 40.000 embert telepítettek. Ez a kitelepítési hullám tovább tartott 1932–33-ban. Az 1937-es „nagy terror” követően a 40-es évek elején, a kulákok kitelepítése után, egyes bűnösnek titulált népek tagjait kezdték kitelepíteni ide. A Narimi Kráj területére elsősorban a Baltikumból telepítettek át zömében észteket, de letteket, litvánokat is, míg a Szaratovi területről németeket hurcoltak ide. 1948–49-ben érte el a területet az utolsó kitelepítési hullám, elsősorban a Kaukázus vidékéről. Az ide telepítettek összlélekszámát csak becsülni lehet, de mindenképpen árulkodóak a mai demográfiai adatok, ugyanis egyes becslések szerint a kitelepítettek és leszármazottaik aránya meghaladja a 70%-ot.²⁹ Összehasonlításképpen emlékezzünk rá, hogy a 2010-es népszámlálási adatok szerint a hantik aránya az *oblaszty* területén mindössze 0,07%, az itt élő úgynevezett őslakos népeké összesen alig 0,4%-ra tehető. Vagyis az emberek hétköznapi demográfiai tapasztalata kétségkívül az, hogy szinte mindenki, azaz minden család kapcsolatba hozható a megtorlásokkal, a kitelepítettekkel, míg alig találkozni olyanokkal, akiket őslakosnak lehet nevezni. Az északabbi területeken ez az arány természetesen valamennyire más, bár a mindennapi demográfiai tapasztalatok terén ez sem okoz jelentős változást: például a Kargaszoki járás területén a hantik számaránya 0,88%, az északi kisépeké pedig 4,12%.³⁰

A demográfiai adatokkal összhangban ma az *oblaszty* és a *rajon* is a megtorlások mentén építi fel modern önképét. A kitelepítések vitathatatlan borzalma, amiről év-

²⁷ *Vszerosszizskaja perepisz*

²⁸ A közigazgatási egységek elnevezéseit lásd a 2. jegyzetben.

²⁹ Az adatokról lásd Kraszilnyikov 2003.; Maksejev 2007.; Mongolina 2008.

³⁰ *Vszerosszizskaja perepisz*

tizedekig nem lehetett beszélni, ma kiemelt szerepet kap a helyi identitás felépítésében, e valóban drámai esemény az, amely traumatizálódott, úgynevezett „kulturális traumá”-vá vált. A kulturális trauma ugyanis nem maga az esemény, nem az egyén individuális, fájdalmas emlékezete, hanem – Alexander megfogalmazása szerint – az, „amikor egy közösség tagjai úgy érzik, hogy olyan iszonyú eseménynek voltak kitéve, amely kitörölhetetlen nyomot hagy a csoporttudatukon, és amely örökre áthatja emlékezetüket, egyszersmind döntő és visszavonhatatlan módon a jövőbeli identitásukat is megszabja.”³¹ A kitelepítés tehát az a trauma, ami meghatározza a terület emlékezetét és politikai diskurzusait, aminek „feltárására” és felmutatására komoly erőfeszítéseket tesznek. Tomszkban egyedülállóan gazdag és aktív múzeuma és egyben kutatóközpontja van a politikai represszióknak.³² Ez a tematika uralja a helyi szépirodalmat is, hiszen a meghatározó szerzők, mint Maksejev és Veniamin Kolühálov vagy Valentin Resetko maguk is áldozatai voltak a kitelepítéseknek. Közülük Maksejev nemcsak a szépirodalmi ábrázolásban számít a legkiválóbbnak, a legavatottabbnak, hanem archívumi kutatómunkáját, a kitelepítettekkel való beszélgetéseit is publikálta több alapvető fontosságú dokumentumgyűjteményben.³³ Az ő személye nemcsak az *oblaszty*, hanem az ő díszpolgárrá avató Kargaszoki *rajon* nyilvánosságában is alapvető, sőt a személyéhez erősen kötődik Novuj Vaszjugán is, ahol évente rendeznek irodalmi vetélkedőket „*Maksejevszkije Cstyényija*”³⁴ címmel.

A kitelepítettek a mai politikai folyamatoknak is jelentős tényezői, hiszen az ő erkölcsi kárpótlásuk állandóan napirenden van a döntéshozók szintjén és a közösségi médiában is. A hivatalos emlékezetpolitikába kiemelt projektként emelték be a sztálini megtorlások emlékezetét. Korábban gyakorlatilag kizárólag a második világháborúnak szenteltek emlékműveket, ám ma *oblaszty*-szerte sorra jelennek meg a kitelepítések áldozatainak emlékművei, emlékkeresztjei is. Önkormányzati támogatású, kiválóan megszervezett programokat hoztak létre a kitelepítés emlékezetének ápolására. Ezek között is kiemelkedő a Kargaszoki *rajon* területén 2006 és 2009 között működő „*Prosényije i Pamjaty*” [Megbocsátás és Emlékezés] elnevezésű helytörténeti projekt, amelyet aktivistái önkormányzati finanszírozással működtettek. A projekt célja a sztálini megtorlások emlékének feltárása, az emlékezeti munka életre keltése és az emlékezés helyes formáinak kidolgozása volt. Működésének 3 éve alatt komoly tudományos és oktatási eredményeket értek el: három expedíciót vezettek a Vaszjugán folyóra, *oral history* gyűjtéseket végeztek, amelyekből archívumot hoztak létre, multimédiás kiadványokat, filmeket, diavetítéseket készítettek, a résztvevő diákok versekkel, dalokkal, szépirodalmi és tudományos szövegekkel indultak területi és országos seregszemléken, a járási könyvtárban szakosodott tematikus könyv- és dokumentumgyűjteményt hoztak létre, sőt könyveket is kiadtak.³⁵ Azóta a projekt látszólag civil mozgalomként működik, ám

³¹ Alexander 2004.

³² <http://nkvd.tomsk.ru/>

³³ Maksejev 1997 és 2007.

³⁴ Magyarul: Makszejev felolvasóestek.

³⁵ Prosenyije i pamjaty..., Reki peccsalü...

jelentős politikai támogatással bír: működtetői állami állásokban fejtik ki tevékenységüket, és egyes rendezvényeihez ma is komoly pénzügyi támogatást tudnak előteremteni. Konferenciákat és kiállításokat rendeznek, könyvkiadásoknál bábáskodnak, egy civil internetes portálon szerepelnek a kitelepítéssel kapcsolatba hozható hírekkel, helytörténeti projektekkel.³⁶ Az általuk kidolgozott helytörténeti oktatási metódust a *rajon* csaknem minden iskolájában alkalmazza. De fontos szerepük volt az emlékezetpolitikában is: működésük ideje alatt emlékmiséket szerveztek, 45 emlékkeresztet állítottak hajdani kitelepített falvak helyén, emlékköveket és emlékműveket emeltek. Mivel a projekt gyakorlatilag a keletkezése óta összekapcsolta a kitelepítések emlékezetét a Nagy Honvédő Háború emlékének ápolásával is, nyugodtan állíthatjuk, hogy ma ők a hangadói és irányítói a *rajon* emlékezeti gyakorlatának, meghatározói, tematizálói a lokális emlékezetnek, amely egyértelműen e két történeti momentumra épül.

A kitelepítések manapság tapasztalható „mesterelbeszélése” szerint – mint ahogy azt a *novijj vaszjugáni* ünnepség kapcsán már említettem – a kitelepítetteket embertelen körülmények között hurcolták a hajdani Narimi Kráj területére, felkészületlenül tették őket ki például a Vaszjugán folyó partjára, ahol a semmiből és semmivel kellett maguknak új életteret kiszakítaniuk az ellenséges tájból, a tajgából. Az első évek kulcsmotívuma az erdőirtás, ami kötelező feladatuk volt, és direkt nemzetgazdasági haszna mellett egyben lehetővé tette házak építését, sőt megteremtette a megművelhető területeket is. A *komendatúra*³⁷ ideje alatt jogaiktól, emberségüktől megfosztva küzdöttek az életben maradásért, hozzátartozóik sorát elveszítve. Éhínségek és fertőző betegségek tizedelték őket, megfagytak, végkimerülés végzett velük, többen a komisszárok kegyetlenkedései miatt vagy szökés közben haltak meg, a gyerekek jelentős része árvaságra jutott, és alig felszerelt gyerekotthonokban nőtt fel. A kitelepítettek tehát azok az úttörők, akik kényszerből hozták el a kultúrát erre a néptelen, üres tájra, akik megszenvedtek ennek a területnek a humanizálásáért, akik hozzátartozóik életét adták a táj benépesítéséért. A szenvedés a táj meghódításaként jelenik meg, a birtokbavétel metaforája lesz, és a földhöz, a területhez való jogot is ez a szenvedés legitimálja. Márpedig ebben a szenvedéstörténetben, a „vaszjugáni Golgota” történetében nincs helye az őslakosoknak. Úgy tűnhet, hogy ha ez utóbbiakat is beemelnék az emlékezeti narratívákba, akkor már nem lehetnének ők az első megjelenők, a táj humanizálói, s így szenvedéstörténetük értelmét, jelentőségét veszítené. Mintha mindez a vitathatatlan szenvedés, a saját holttesteiken létrehozott civilizált élet értelmetlenné válna attól, hogy korábban már mások is éltek itt, hogy az elviselhetetlen táj és éghajlat mások természetes közege, az ellenséges tajga pedig mások otthona volt! Ezért kell a „hantikról” úgy beszélni, mintha itt nem, csak a Hanti Manysi Autonóm Területen élnének, és ezért kell a mai történelem egyedüli előzményeként a bronzkori kultúrákat feltüntetni, elhallgatva az őslakosok történelmét. Az „őslakosok” emlékezete tehát mentálisan eltávolítódik a szenvedés helyétől: térben áthelyeződik Jugria területére, időben pedig áttolódik a bronzkor idejébe.

³⁶ http://www.sokik.ru/kraev_mozaika.html

³⁷ Itt civil települések katonai parancsnokság alá helyezését jelenti, ahol a rendkívüli állapothoz hasonlóan rendkívüli jogokkal ruházták fel az egyszemélyi katonai vezetőt, aki rendszerint politikai tiszt, biztos, *komisszár* volt.

Az „osztjások” és a kitelepítettek személyes emlékei között is jelentékeny eltérés van, márpedig tudjuk, hogy az eltérő társadalmi tapasztalatok, illetve ezek eltérő politikai ereje az, ami társadalmi amnéziához vezet. Renan szerint³⁸ pedig a nemzeti – jelen esetben regionális – identitást a társadalmi emlékezet és a felejtés dialektikája határozza meg: az „osztjások” történelme elfelejtődik azért, hogy a kitelepítések történetére jobban lehessen emlékezni. Talán még jobban értelmezi a helyzetet Aleida Assmann, akinek kifejezésével élve a kitelepítettek emlékezte a *funkcionális emlékezet* része, az egyéni emlékezetek által is megerősített kollektív emlékezet, amely megteremtí az adott régió egységes identitását, ami összefog, ami mozgósítani képes az embereket, ami viszonyítási pontként szolgál a jelenkori politikai kérdésekben, és ami meghatározza a politikai és a kulturális diskurzusokat.³⁹ Az őslakosok emlékezte pedig az *elraktározó emlékezet* része, hiszen ez csak a személyes visszaemlékezésekben létezik, amelyben nincs politikai potenciál, ami passzíválódik, ami nem lehet része a nemzeti – itt *oblaszty* – identitásnak, sőt talán ellentétes is vele. Az őslakosok emlékei tehát néma emlékek, elhallgatódnak a helyi nyilvánosság színterein, nincs nyomuk a „haza”, a „szülőföld” diskurzusában. Az őslakosok nem részesei a régió emlékezet-közösségének, közbeszédben megnyilvánuló értékrendszerének, és ezáltal – ha elfogadjuk Jan Assmann érvelését – tulajdonképpen magának a közösségnek sem tagjai.⁴⁰

AZ EMLÉKEZETI TÁJ ÉS AZ „OSZTJÁK IDENTITÁS”

A fent leírt folyamat – a társadalomból az emlékezet révén való kirekesztődés, vagyis annak a jognak a hiánya, hogy a saját hangjukat hallassák – az „osztjások” számára mindennapos tapasztalat. Elég, ha csak az emlékezeti tájra gondolunk, amit az *oblaszty* területén – magát a rendkívül gazdag kulturális tradíciót felmutatni tudó Tomszkont leszámítva – szinte kizárólagosan a honvédő háború és a represszió emlékművei, illetőleg a pravoszláv templomok hagymakupolái uralnak. Márpedig a *Landschaftnak* ezek a megtapasztalásai, ezek az emlékezhelyek (*lieu de mémoire*⁴¹) azok, amelyek segítik az emlékezést, amelyek útmutatást adnak a múltból való gondolkodás számára, ahol a közös emlékezeti munka megvalósulhat, ahol tehát megszilárdítják a közösség identitását. Az „osztjások” ebben a térben nincsenek jelen. A háborús emlékműveken ugyan szerepelnek az ő neveik is, de csak egy, a közös áldozatvállaláson alapuló etnikumfeletti sokaság néma tagjaiként. E sokaság mindenekelőtt lokális színterekhez, területekhez kapcsolódik: emlékműveket a falvak, *rajonok* és *oblasztyok* állítanak, megalapozván így egyfajta összorosországi *rosszizjanyin* emlékezetet. A kitelepítettek emlékművei elfedik az „osztjások” emlékezetét, és bár mára már jelentős részük keresztény, a pravoszláv templomok mégis az őslakosoktól idegen, őket megtéríteni akaró egyház hatalmát hangsúlyozzák. Az „osztjásoknak” nincsenek emlékműveik,

³⁸ Renan 1995.

³⁹ Assmann A. 1999.

⁴⁰ Az emlékezet és az identitás kapcsolatáról lásd: Assmann J. 2004.

⁴¹ Nora 1984–92.

semmilyen formában nem jelennek meg a köztéri szobrok, a városépítészeti felhasznált szimbólumai között.

Az „osztjások” kiszorulása a szimbolikus tájból, a *Landschaft*-ból egyéb formákban is megmutatkozik. Az „osztjások” saját történeti emlékezetüket szent helyeken keresztül jelenítették meg, márpedig a szovjetrendszer vallásellenessége, és a településrendszer gyökeres átalakulása egyaránt odavezetett, hogy szent helyeik túlnyomó többsége elpusztult.⁴² A településrendszer átalakulása önmagában is a szimbolikus táj gyökeres átírását jelentette. Eredetileg az „osztják” települések az egyes nemzetségekre utaló falunevekben, illetve a falvaik mellett fekvő, és rokonsági csoportokhoz kapcsolódó szent helyeikben topográfiaiilag is leképezték az „osztják” társadalom szerkezetét, rokonsági csoportjait. Az új települések létrehozásával, az őslakosoknak az új településekre való beköltöztetésével, a régi falvak felszámolásával ez a kapcsolat elveszett. Az „osztjások” ugyanabban a fizikai környezetben maradván a szimbolikus táj teljes átalakulásával szembesültek, elvesztették integráns kapcsolatukat vele, így valójában otthontalanokká váltak benne. A kitelepítettek falvaiba betelepítve az őslakos, az otthon levő pozíciójából a bevándorló, az idegen pozíciójába kerültek. Ugyan kapcsolatuk sok esetben megmaradt korábbi lakhelyükkel, amit vadászterületként tovább használtak, ám ez az új, „orosz” világ peremén zajlott, és nem otthonosságukat, hanem idegenségüket, más-ságukat hangsúlyozta a többségi társadalom számára. A kései, kilencvenes években még csak kezdődő rehabilitáció sem érintette az „osztjásokat”: a kitelepítettek által épített, ám azóta megszűnt falvak helyét emlékkeresztek jelzik, ám a hajdani, ugyancsak elnéptelenedett „osztják” falvak esetében fel sem merül, hogy emlékművet állítsanak.

Mindez vitathatatlanul meggyengítette az „osztják” identitás alapjait, ami oda vezetett, hogy a ma „osztjáknak” tekintett emberek fiatal generációi számára minimálisan is problémát jelent az „osztják” identitás, sőt gyakran éles ellenállás alakul ki vele szemben. Ez az identitás a gyakorlatban meglehetősen amorfnak tűnik, határai, markerei elmosódottak, nem egyértelműek, és máshogy működnek hanti illetve orosz nyelven beszélve.⁴³ „Osztják” identitásukat gyakran elhallgatandónak tartják, máskor azonban mégiscsak működik köztük valamelyes csoportszolidaritás, melyben vitathatatlanul szerepet játszik a leszármazás ideálja, illetve az idősebb generációnál a közös emlékezet is. A fiatalabb generációból sokan egyáltalán nem fogadják el ezt az identitást, nem tulajdonítanak akkora szerepet a leszármazási kapcsolatoknak, életmódjuk alig üt el az „oroszokétól”, és semmiképpen nem működnek már egy emlékezetközösségként.

⁴² Nagy 2007.

⁴³ Nagy 2002.

LÁTHATATLANSÁG A TUDOMÁNYBAN?

Egy korábbi fórumon, ahol a vaszjugáni „osztjások” láthatatlanságáról beszéltem,⁴⁴ azt a reakciót kaptam, hogy a felvázolt kép meglepő, mert a vaszjugániak az oroszországi néprajzkutatók számára az egyik legklasszikusabb terepnek tűnnek,⁴⁵ hiszen lassan generációk nőttek fel Nagyezsda Vasziljevna Lukina és Vladiszlav Mihailovics Kulemzin alapművein.⁴⁶ Tanulmányomban már említettem, hogy az általam felvázolt kép csak a közbeszédre érvényes, nem a tudományra, hiszen ezen a két szintén lényeges különbségek mutatkoznak a vaszjugániakhoz való viszonyulásban.

A tudományosság számára a vaszjugáni „osztjások” tényleges felfedezése a 19. században történt meg, bár természetesen a róluk szóló említések korábbiak ennél. Robbanásszerű ismertté válásuk mögött két motivációt lehet érzékelni. Egyrészt a folyamatot nem lehet elválasztani az Oroszország megismerésére irányuló, központilag támogatott, irányított érdeklődéstől, amely szoros kapcsolatban volt az ország feltárására, ideális kihasználására irányuló törekvésekkel. Ezek a kutatások szinte kivétel nélkül az Orosz Földrajzi Társaság finanszírozásával zajlottak, függetlenül attól, hogy hivatalnokok vagy száműzöttek végezték azokat. Példának okáért Grigorovszkij a társaság tagja volt,⁴⁷ Kosztrov jogi népszokásokhoz kapcsolódó kutatásai szorosan kapcsolódtak a Társaság hasonló tárgyú pályázatahoz,⁴⁸ Sosztakovicsnak az utazását támogatták, sőt a könyvét is a Társaság adta ki,⁴⁹ ahogy Plotnyikovét is.⁵⁰ A másik fontos ok a népek közti rokonságot a nyelvrokonság mintájára elképzelő korabeli finnugrisztikai érdeklődés volt, ami jelentős kutatásokat, expedíciókat eredményezett. Talán kevésbé ismertek a magyar Pápai Károly eredményei,⁵¹ de Karjalainen és Sirelius⁵² műveinek hatására a vaszjugáni „osztjások” kiemelt szerepet kaptak a szakirodalomban. Ez a szerep elsősorban arra vezethető vissza, hogy itt már ebben az időben is szinte minden máshogy működött, mint az északabbi régiókban, éppen ezért rendszeresen külön ki kellett térni az innen származó adatokra – ahogyan az történt például a *Die Religion der Jugra Völker* című könyvben.⁵³

A 20. század második évtizedétől kezdve az érdeklődés folyamatosan visszaszorult. A külföldi kutatások az első világháború hatására hosszú időre megszakadtak, de az oroszországi néprajzi kutatások is elmaradoztak. Főleg archeológusok jártak a terüle-

⁴⁴ *Les Khantys du Vasjogan, des Khantys "Invisibles"* – Conférence International Journées khantyes. (Institut national des langues et civilisations orientales – Centre de reserche Eurepes-Eurasie – Centre d'étude et de recherche sur les littératures et les orientales du monde), Paris, 2014. 11. 28–29.

⁴⁵ Köszönet N. Novikova megjegyzéseiert.

⁴⁶ Lásd Kulemzin 1976.; Kulemzin–Lukina 1977.; Lukina 1985.

⁴⁷ Grigorovszkij 1884.

⁴⁸ Kosztrov 1872.

⁴⁹ Sosztakovichs 1876.

⁵⁰ Plotnyikov 1901.

⁵¹ Pápai 1890.; Erről lásd Nagy 2012.

⁵² Lásd Sirelius 1928.

⁵³ Karjalainen 1921–1927.

ten,⁵⁴ alkalmanként nyelvészek,⁵⁵ így a néprajzi gyűjtés inkább csak afféle tudományos „melléktermék” volt. Talán kijelenthetjük azt, hogy a tomszki néprajzosok érdeklődése évtizedekre másfelé fordult. A hantikkal foglalkozó Satyilov a Tomszki Kormányzóság-hoz akkor újonnan – és csak átmenetileg – hozzácsatolt területen, a Vah folyó mellett végezte terepmunkáját,⁵⁶ Pelih pedig elsősorban a szőlőkupokkal foglalkozott.⁵⁷ Meghatározó kivételt jelent Lukina és Kulemzin ímént már idézett kutatása a 60-as 70-es évek fordulóján, amelyből mai napig meghatározó néprajzi alapművek születtek, ám később az ő kutatásaik is elmaradtak, érdeklődésüket, terepmunkáikat északra helyezték át.

Ebben a tendenciában változás csak az 1990-es években történt, amikortól egyértelműen a vaszjugáni osztjások/hantik újrafelfedezéséről beszélhetünk. Ez elsősorban a nyelvészet területén következett be, a tomszki, Dulzon iskolájából kinövő kutatóműhely egyik kiemelt kutatási terepévé vált a hanti nyelv vaszjugáni dialektusa.⁵⁸ A társadalom- és kultúratudományok területén azonban erős ambivalencia érzékelhető. A klasszikus érdeklődésű, a tradicionális hanti kultúra történeti és leíró vizsgálatára irányuló néprajztudomány nem fedezte fel újra a Vaszjugán folyó mellett élő, etnikus kategóriának tekintett „hantikát”, hiszen erősen asszimilálódott, városiasodott életük egyáltalán nem felel meg a tudományszakot jellemző klasszikus, kissé talán archaizáló érdeklődésnek. Ugyanakkor a jelenre irányuló kulturális antropológiai érdeklődés számára ideális terepnek kell tekinteni a Vaszjugán folyó menti „osztjásokat”, függetlenül attól, hogy etnikus vagy életmód kategóriának tekintjük-e őket. Egyrészt az antropológiai érdeklődés a tradicionalitás felől eltolódott a városiasodás, a globalizáció és glocalizáció kérdései felé, másrészt pedig az etnicitáskutatások számára is kiváló terep lehet a Vaszjugán mente éppen peremterület volta, az itt jellemző rendkívül gyors asszimilációs folyamatok miatt.

A LÁTHATÓVÁ VÁLÁS

A fenti elemzés törzsanyaga elsősorban az 1990-es és a 2000-es évek tereptapasztalatain alapul, ám utolsó terepmunkáim alatt már más folyamatokra is fel lehetett figyelni. Ezekben az újonnan jelentkező folyamatokban akarva-akaratlanul is komoly szerepe volt az ott dolgozó antropológusnak, jómagamnak is. Az ottlét, a publikációk, a kiállítások, a találkozások a helyi nyilvánosságot meghatározó szereplőkkel önmagukban is alkalmasak arra, hogy megváltoztassák egy etnikum, egy csoport megítélését, vagy éppen más diskurzusba helyezték azt.

Elsősorban a *rajon* és Novij Vaszjugán területén lehetett tapasztalni azt, hogy a kitelepítés, a represszió emlékezetét irányító aktivisták, akikkel szoros kapcsolatom alakult ki, felfedezték az „osztjásokat”. Helyesebben nem is az „osztjásokat” fedezték fel, hanem felismerték bennük, ebben a marginalizálódott, lumpenizálódott élet-

⁵⁴ Például Urajev R. A. és Kirjusin J. F.

⁵⁵ Kalinyina I. M.

⁵⁶ Satyilov 1931.

⁵⁷ Lásd Pelih 1981.

⁵⁸ Томский государственный педагогический университет, Кафедра языков народов Сибири (Gondolok itt elsősorban Oszipova O. A., Kim A. A., Filtsenko A. Ju., Potanyina O. S. kutatásaira.)

módcsoportban a „hantikát”, az idealizálható, egzotizálható etnikus kultúrát. Innentől kezdve, emiatt, nekem is újra „hantikként” kell megneveznem őket.

Utolsó terepmunkáimon már azt láttam, hogy a „hantik” fel-feltűnnek a novj vaszugáni iskola helytörténeti programjaiban, elsősorban az úgynevezett népi mestereket és mesterségeket beemelve az iskolai oktatásba.⁵⁹ Ez is egyértelművé teszi, hogy felhasználásuk elsősorban a többségi társadalom elvárásainak, sztereotípiáinak felel meg, a „hantikát” az etnikus népművészet élő hordozóiként, afféle tárolóedényeiként kezelve. Ez a folyamat nem választható el a kisebbségi szervezetek „kulturális bróke-reinek” hagyományteremtő, de még inkább örökségesítő (*patrimonizáló*) törekvéseitől, a „hanti” kultúrát fogyasztásra felkínáló gyakorlattól.

Sőt a „hanti” családok történetei megjelennek a *rajon* emlékeztetőt ápoló „*Prosenyije i Pamjaty*” projekt konferenciáin, kiadványaiban is.⁶⁰ Úgy tűnik tehát, hogy kialakítható olyan narratíva, amely a „hantikát” is beemeli a régió emlékeztetőbe, annak ellenére, hogy korábbi kirekesztettségük legalább ennyire logikus volt. A „hantik” bevonódása a lokális emlékeztetőbe ugyancsak a régió történetének két alapmomentumára épít: a szenvedéstörténetre, vagyis a kitelepítésekre; és a dicsőséges múltra, vagyis a Nagy Honvédő Háborúra. Egyre gyakrabban hallani arról, hogy a „hantik” tapasztalata, segítségével nélkül a kitelepítetteknek alig lett volna esélyük a túlélésre, hogy ők tanították meg az idekerülteket halászni, eszközöket adtak nekik, sokszor a tiltások ellenére ételt is hordtak a számukra, sőt szökési kísérleteiket is támogatták, és rendszeressé, meghatározóvá váltak a – sokszor kényszer vezérelte – vegyes házasságok is. Egyre gyakrabban hangzik el, hogy a kitelepítettek és a „hantik” annak ellenére megtanultak együtt élni, hogy mindkét felet ijesztgették, fenyegették a másikkal: a komisszárok a kitelepítetteknek vadakként írták le a „hantikát”, míg a „hantiknak” köztörvényes bűnözőkként festették le a kitelepítetteket. Ugyanakkor egyre gyakrabban szóba kerül az is, hogy a „hantik” szintén áldozatai a kitelepítéseknek, még ha közvetetten is, az ő életüket is teljes mértékben átírta a 20. századnak az a két meghatározó évtizede: az ő falvaikat is feldúlták, és később ezeket meg is szüntették, sőt elvesztették vadászterületeiket is. Arról ugyancsak egyre gyakrabban emlékeznek meg, hogy a „hantik” is részt vettek a második világháborúban, hogy ők is megnevezhetők a háború „hősei” között, hiszen amiatt, hogy mesterlövészként alkalmazták őket, az oroszokénál talán jelentősebb arányban haltak meg a harcokban. Így mind a két – ténylegesen és egyformán tragikus – személyes tapasztalat, az úgynevezett „*speceknek*”⁶¹ a szülőkörnyezetből való egyidejű fizikai és morális kitelepítése és a saját tájból való szimbolikus kiszakíttatás, a „hantik” sorsa egyaránt része lehet a represszió mesternarratívájának; egymást kiegészítő, nem pedig kizáró viszonyban állnak egymással. Sőt a kitelepítettek és a „hantik” egyszerre, egymás mellett szerepelnek az Oroszország, az *oblaszty* és a *rajon* emlékezeti munkáját, identitását alapvetően meghatározó Nagy Honvédő Háború narratíváiban is.

⁵⁹ Lásd Burmatova – Martünova 2011.

⁶⁰ Lásd Novikov és tsai.

⁶¹ „Szpecpereselenc” (‘speciálisan kitelepített’) a Sztálini kitelepítések áldozatainak egyik leggyakoribb elnevezése. A köznyelvben használt rövid alakja – „szpec” – sokáig pejoratív felhanggal bírt, amit ma a kitelepítések újraértelmezése hatására teljességgel elvesztett.

Az „osztjákoknak” ez a láthatóvá, vagyis „hantivá” válása egyenesen vezetett oda, hogy a *rajon* nyilvánosságában egyre gyakrabban bukkannak fel. Ugyan a *rajon* büszkesége a korábban már említett, a kitelepítés éveit a Vaszjugán mellett töltő Vagyim Maksejev, az észtországi orosz író, de egy megnyilatkozásában Kargaszok adminisztrációjának vezetője a *rajon* leghíresebb emberének az éppen kiállítását nyitó Nagyvezsda Vjalovát nevezte.⁶² Vjalova „hanti” származású népművész, aki papírból ollóval kivágott mozaikképeket készít, és ezek segítségével mesél – Mogutajev szótárának⁶³ segítségével visszatantult hanti nyelven – népmeséket, mondákat. Kiállítása mellett albumokat adtak ki műveivel, népmeseegyűjteményeket illusztrál,⁶⁴ hűtőmágneseken, képeslapokon,⁶⁵ pólókon találkozni motívumaival, és rendszeresen szerepel konferenciákon is. Mind művészte, mind a nyelvhasználata, mind az általa illusztrált mesék jelentős része nem jellemző a néprajztudomány által ismert vaszjugáni hanti kultúrára, ám a helyi közbeszédben kiválóan alkalmas arra, hogy reprezentálja a helyi „hanti” etnikumot. Nagyvezsda Vjalova felfedezésében ugyanazok a kulturális aktorok játszanak komoly szerepet, akik a már említett „*Prosényije i Pamjaty*” projektet is irányították. Vagyis a „hantikát” láthatóvá tevő, látszólag két külön szálon futó tendencia – az örökségesítés és a trauma-diskurzusba való bevonásuk – egymástól elválaszthatatlan.

VÉGÜL

Azt láthatjuk tehát a vaszjugáni hantik példáján, hogy egy etnikum hogyan tud láthatatlanná, majd újra láthatóvá válni a lokális diskurzusokban, vagyis hogy az őslakosok hogyan tudnak elveszni az életmód- és etnikus diskurzusok között hanyódva. A vaszjugáni hantik a tudományos szféra, illetve konkrétan egyes kutatók közvetett vagy közvetlen, szándékos vagy akaratlan hatására politikai, kulturális és gazdasági potenciál nélküli, marginalizálódott életmódcsoportból komoly potenciált magában rejtő etnikus csoporttá válnak.

A folyamat tehát két szálon, az örökségesítés és a traumatizáció vonalán fut, egymástól nem elválaszthatóan. Ez annak köszönhető, hogy egyrészt egy kulturális trauma mesterelbeszélése könnyedén változni tud, amennyiben ennek ágensei ebben érdekeltté válnak, és új narratívákat is bevonnak a korábbiba; másrészt az ezzel a bevonódással járó presztízs lehetőséget teremt az örökségesítésre, az érintett kultúra fogyaszthatóvá tételére. Vagyis a vállalhatatlan „osztjákok” végérvényesen kiszorulni látszanak a helyi közbeszédből, közgondolkodásból, hogy etnikus alapú, „hanti” képviselőt jelenjen meg helyette. Ez az etnicitáson alapuló szemlélet Oroszországban általánosan használt sémákat erőltet a „hantikra”. Ezzel egyrészt esztétizál, másrészt a hantik sorstragédiájának a nagy lokális traumába való beolvasztásával elfedi, hogy itt az őslakosok a hét-

⁶² Главам районов рассказали как действовать, если все-таки придется затягивать пояса. = <http://www.sokik.ru/news-6228.html>

⁶³ Mogutajev 1996.

⁶⁴ Mejko 2014.

⁶⁵ Vjalova 2014.

köznapokban végérvényesen marginalizálódtak. Az, ami megjelenik a nyilvánosság újonnan elérhető fórumain, ugyanis nem a lokális tapasztalathoz, hanem az általános sztereotípiákhoz igazodik.

Az a potenciál, ami a hantik újrafelfedezésében benne rejlik, egyelőre csak kulturális területen nyilvánul meg, de magában hordja annak lehetőségét, hogy politikailag, az érdekvégyesítés és a gazdaság, az erőforrások elérése területén is használhatóvá váljon. Ezáltal akár az érintett emberek hétköznapi életére is komoly hatással lehet. Nem kizárható az sem, hogy ez a tendencia finomítja majd azt az egységesített öslakos képet is, amit a kulturális brókerek próbáltak szalonképessé tenni. Ez pedig hosszú távon a „hantik” identitásának alakulására is komoly hatással lehet. Mindez azonban csak a következő években, évtizedekben fog kialakulni, jóslásokba nem szeretnék bocsátkozni.

Irodalom⁶⁶

ABORIGENNÜJ

- 2009 *Аборигенный экотуризм. Томская Область*, Путеводитель. (сост.) Шульбаева П.А., Москва: Россия.

ALEXANDER, Jeffrey C.

- 2004 Toward a theory of Cultural Trauma In Alexander J.C. – Eyermann R. – Giesen B. – Smelser N.J. – Sztompka P. (szerk.): *Cultural Trauma and Collective Identity*. 1–30. Berkeley: University of California Press.

ASSMANN, Aleida

- 1999 Funktionsgedächtnis und Speichergedächtnis. Zwei Modi der Erinnerung” In *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. 130–145. München: Verlag C. H. Beck.

ASSMANN, Jan

- 2004 *A kulturális emlékezet*. Budapest: Atlantisz.

BORZECOV

- 2001a Борзцов, В.Л.: *Горкие Слёзы. Повести, рассказы*. Красноярск: Полицом.
2001b Борзцов, В.Л.: *Переселенцы*. Красноярск: Полицом.

BURMATOVA–MARTYNOVA

- 2011 Бурматова А.–Мартынова Т.И.: *Проект „Бытхантов Васюганя. Преемственность быта пришлыми народами*. Новый Васюган: kézirat.

CSINGYINA

- 1984 Чиндина, Л. А.: *Древняя история среднего приобья в эпоху железа: кулайская культура*. Томск: Изд. Томского Университета.

DOROFEEV

- é.n. Дорофеев: *Семейная история*. кн.

⁶⁶ Az irodalomjegyzékben a cirill betűs tételek a lábjegyzetekben megadott latin betűs hivatkozások szerint szerepelnek. A teljes bibliográfiai adat ezért a szerző(k) nevével kezdődik az évszám után.

FREITAG, Ulrike – von OPPEN, Achim (szerk.)

- 2010 *Translocality: the study of globalizing processes from a southern perspective. (Studies in Global Social History)*. Leiden/Boston: BRILL Academic Publishers.

GRIGOROVSKIJ

- 1884 Григоровский Н. П.: Описание васюганской тундры. *Записки Западносибирского Отдела Русского Географического Общества*. VI. Томск.

HANN, Chris

- 2006 „*Not the Horse We Wanted*” *Postsocialism, Neoliberalism, and Eurasia*. Münster: Lit.

KARJALAINEN, Kuusta Fridrich

- 1921–1927 *Die Religion der Jugra Völker* I–III. FFC 41., 44., 63. Helsinki: Porvoo.

KOSTROV

- 1872 Костров Н. А.: *Нарымский Край*. Томск: Типография Губернского Правления.

KRASZILNYIKOV

- 2003 Красильников Сергей.: *Серп и Молот. Крестьянская Ссылка в Западной Сибири в 1930-е годы*. Москва: Росспен.

KULEMZIN 1976

- 1976 Кулемзин В. М.: Шаманство васюганско-ваховских хантов в конце XIX - начале XX вв = В.М. Кулемзин (ред), *Из истории шаманства*. 3–155. Томск: Изд-во Томского государственного педагогического университета.

KONSZTYITUCIA

- 2009 Конституция Российской Федерации. Предисл. Пред. Конституционного суда РФ В. Д. Зорькина: постатейный науч.-практ. коммент. коллектива ученых Московской. гос. юрид. акад. им. О. Е. Кутафина под рук. Е. И. Козловой. Москва: Библиотека Российской газеты. /Кодексы Российской Федерации/

KULEMZIN–LUKINA 1977

- 1977 Кулемзин В. М. – Лукина Н. В.: *Васюганско-ваховские ханты в конце XIX – начале XX вв*. Этнографические очерки. Томск: Изд-во Томского государственного педагогического университета.

LUKINA

- 1985 Лукина Н. В.: *Формирование материальной культуры хантов*. Томск: Изд-во Томского государственного педагогического университета.

MAKSHEEV

- 1997 Макшеев Вадим: *Нарымская хроника 1930–1945. Трагедия спецпереселенцев*. Документы и воспоминания. Москва: Русский путь.
2007 Макшеев Вадим: *Спецы. Исследование*. Томск: СК-Серии.

MARX, Karl

- 1972 *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai I–II*. Budapest: Kossuth.

MEJKO

- 2014 Мейко Татьяна: *Сказки среднего мира*. Вырезанки Надежды Вяловой. Томск: Красное Знамя.

MOGUTAJEV

- 1996 Могутаев М. К.: *Хантыйско-русский словарь (васюганский диалект)*. Томск: Томский госпедуниверситет. 1996.

MONGOLINA

- 2008 Монголина Н.Г.: Историческая справка о репрессиях 30-40-х гг. XX. века. Очерк по истории сталинских репрессий. In Хмелева А.П. (сост.): *Гуманитарная экспедиция Прощение и память 2006-2007 г.* 8–14. Томск: Красное знамя.

NAGY Zoltán

- 2002 “Miféle hantik vagyunk mi?” A vaszjugáni hantik és a világ. In Pócs Éva (szerk.): *Közösség és identitás. Studia Ethnologica Hungarica III.* 33-77. Budapest: L'Harmattan – PTE Néprajz Tanszék.
- 2007 Az őseink még hittek az ördögökben. Vallási változások a vaszjugani hantiknál. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet – PTE BTK Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék – L'Harmattan.
- 2012 Карой Папай: венгерский исследователь на территории Томской области. In Тучков, А.Г. (ред.): *Труды Томского областного краеведческого музея им. М.Б. Шатилова: Материалы полевых исследований.* Том XVII. 187–215. Томск: Издательство Ветер.
- 2014 Лес: понятие ландшафта у хантов и русских Васюгана. In *Труды Томского областного краеведческого музея им. М.Б. Шатилова: Материалы полевых исследований.* Том XVIII. 243–249. Томск: Издательство Д-Принт.

NORA, Pierre (ed.)

- 1984–1992 *Les lieux de mémoire I-III.* Paris: Quarto-Gallimard.

NOVIKOV ÉS TSAI

- 2008–2009 Новиков А. – Халиулин Н. – Новиков М. – Кереджи-Огли С.Р.: Филм Сказание о роде Пернянгиных, Мылджино.

PÁPAI Károly

- 1890 A vogulok és osztjákoknál. Pápai Károly jelentése anthropológiai és néprajzi tanulmányújáról. *Ethnographia*, I/3. 117–130.

PELIH

- 1981 Пелих Г.И.: *Селькуны XVII в. : очерки социально-экономической истории.* Новосибирск: Наука.

PLOTNYIKOV

- 1901 Плотников А. Ф.: *Нарымский Край, Записки Русского Географического Общества, X/1,* Санкт-Петербург: Типография Киришаума.

PROSENYIJE I PAMJATY

- 2008 Хмелева А.П. (сост.): *Гуманитарная экспедиция Прощение и память 2006-2007 г.* Томск: Красное знамя.

REKI PECSALÜ

- 2009 Зарубина В.М. (ред.): *Реки печалы.* Томск: Красное знамя.

RENAN, Ernst

- 1995 Mi a nemzet? In Bretter Zoltán – Deák Ágnes (szerk.): *Eszmék a politikában: a nacionalizmus.* 171–187. Pécs: Tanulmány Kiadó.

RESETKO

- 2007 Решетко В.: *Черноводье.* Томск: Красное знамя.

SAPOVALOV

- 1997 Шаповалов П.П.: *Ручей. Сборник стихотворений.* Томск: Знамя Мира.

SATYILOV

- 1931 Шатилов М. Б.: *Ваховские остяки (этнографические очерки)*. Труды Томского Краеведческого Музея. Том IV. Томск: Том. краевой музей.

SELUDJAKOV

- 1981 Шелудяков А.: *Из племени кедра*. Новосибирск: Зап.-Сиб. кн. изд-во.
1985 Шелудяков А.: *Югана*, Новосибирск: Зап.-Сиб. кн. изд-во.

SOSZTAKOVICS

- 1876 Шостакович Б.: Поездка по р. Васюгану и Чижапке в 1876 г. *Томские губернские ведомости*. № 46–48., 50–51.

SIRELIUS, Uno Taavi

- 1928 Vas-jugani jumalat. *Eripainos kalevaseuran vuosikirjasta*, No.8. Helsingfors. 166–189.

SZILI Sándor

- 2005 *Szibéria birtokbavételének koncepciói az orosz és a szovjet történetírásban*. Budapest: Magyar Ruszisztikai Intézet.

VJALOVA

- 2014 Вялова Н.Б.: *Обережка. Набор открыток*. Каргасок: Корп-Сохи.

VSZEROSSZJISZKAJA PEREPISZ

- Всероссийская перепись населения 2010. года. Официальные итоги с расширенными перечнями по национальному составу населения и по регионам (http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/results2.html)

Nagy Zoltán

tanszékvezető egyetemi tanár, Pécs

e-mail: nagyzooli@gmail.com

Zoltán Nagy

Ostyak or Khanty people? Floundering between discourses

The author in his article discusses the representation of Vasyugan Khanty people in Tomsk Oblast and their role in public discourses. At first the possible geographical framework and the use of the *Khanty* ethnonym are presented. The role of Vasyugan Khantys at various levels of publicity illustrates in what way an ethnic group can become invisible and then again visible in local discourses, and how indigenous people can get lost floundering between ethnically defined or lifestyle-based discourses. The Vasyugan Khantys have transformed, under the indirect or direct, intentional or unintentional impact of certain researchers, from a marginalised lifestyle group lacking any political, economic or cultural potential to an ethnic group endowed with remarkable future potentials. This process is constructed by the intertwined mechanisms of traumatising and heritagisation. This is due to the fact that the master narrative of a cultural trauma can easily change in case its agents become interested in this change and integrate new narratives into the former one, while the prestige gained makes it possible for heritage policy to take place and that culture may become consumable. Ethnicity-based approach in Russia forces generally used schemes on “Khanty” people. In this way it anesthetizes them, while merging the tragedy of Khanty people into the great local trauma hides the fact that indigenous people have already become marginalised irreversibly. What emerges on newly available scenes of publicity is adjusted to general stereotypes instead of local experiences.

A tavak és az emberek kapcsolata. Az animizmus jelensége Jakutiában

KÉT TÓ TÖRTÉNETE

November vége és december eleje a legalkalmasabb időpontja a jég alatti húzóhálós halászatnak (*mungkha*) valamint a jég alatti lebegőhálós halászatnak Jakutiában. 2012-ben és 2013-ben két halászati szezonon keresztül laktam Jakutia egyik halászatáról leginkább ismert területén Tyaja és Aryktaakh falvában, Kebeeeji megyében.

A halászati szezon idején a halak még nem süllyednek le teljesen a élővizek fenekére, és a tavakat befedő jégpáncél sem olyan vastag, mint később, januárban. A *mungkha* azonban nem egyszerűen halászati tevékenység, hanem igen fontos közösségi esemény is Jakutiában. Egy-egy ilyen alkalmon olykor a falu férfijainak fele is öszszegyűlhet a halászatra kijelölt tó jegén, nem számítva a vendégeket és a távolabbi rokonokat, akik kifejezetten a halászat miatt látogatják meg ilyenkor a települést. Azonban nemcsak emiatt közösségi esemény a halászat, hanem azért is, mert a zsákmányból részesülnek a halászon részt venni nem képes rászoruló falubeliek is. Valamint azért is, mert ebben az időszakban a közösségi beszédalkalmak egy jelentős része a halak és a tavak körül forog. Vagyis ebben az időszakban egyáltalán nem különös arról szót váltani, hogy milyen tulajdonságokkal rendelkezik egyik vagy másik tó, milyen ízű halat lehet egyes vizekben fogni, vagy éppen kivel, milyen anekdotikus esemény esett meg egyik vagy másik évben a halászat során.

A terepmunkára egy helyi illetőségű, honismerettel foglalkozó szerző könyvével érkeztem Tyajába, amelyet esténként a halászatokról hazatérve olvastam. Mivel szállásadómnál (a helyi állatorvosnál és annak szintén állatorvos feleségénél) a nappaliban aludtam, minden holmim elől volt, ezért nem lepődtem meg, amikor a feleség, Aanchyk kezében megláttam a kötetet. Az az azonban már meglepett, hogy megkérdezte, lefénymásolhatja-e az otthoni fénymásológójával az egyik oldalt a könyvből. A következő rövid mondat kívánta megörökíteni magának:

„Az Öndöröj nemzetségében¹ egy Khara Szilip nevű ember éldegélt. Semmije sem volt, de hatalmas erejű sámán volt. Mellette élt még egy tunguz sámán is. Amikor ez a tunguz sámán az Ajjyylaakh² nevű területen lakott, akkor ott még egy hatalmas és mély tó terült el. Ebbe a tóba esett bele és lelte halálát vadászat során a [tunguz] sámán két fiából az egyik. A fiú halálát követően a tunguz sámán nagy elhatározással három nap és három éjszaka révült. Igaz-e, hamis-e, nem tudni.

¹ Az Öndöröj nemzetség az egyike a terület két őshonos szaha nemzetségének.

² Vagyis magyarul „Istenes”

A révülést követő éjszaka a tó vize észak felé az alig egy kösznyi³ távolságra fekvő hatalmas mocsaras területre elfolyt. Amikor a vize elfolyt, a tó kárászhai, halai a fák tetejére akadtak fel. Akkor így szólt a tunguz sámán: A vizedet, Nagyanya, Asszonyóság, ahogy te megetted a fiamat, én is megváltoztatom. Csak még nevet is adok neki. Legyen a neve Ajyylaakh. Ezt követően e terület hosszú ideig szerencsétlen föld lesz, csak egyetlen gazdag ember fog itt rövid ideig élni.

Abban a nagy mocsárban, ahová lefolyt a tó vize, ma a Borokhojdookh nevű tó fekszik. Igen mély és kiterjedt tó. Ajyylaakhnál pedig, miután a tó vize elfolyt, a csatorna bezáródott és egy meredek partfal alakult ki, amely egy nagy rétet határolt ma körbe. E rét közepén egy egész kicsi tó van, amelyen télen nem lehet léket ütni az itatáshoz, mert kiszárad. A rét pedig csupa zsombék, nehezen járható.”⁴

Miután lefénymásolta a szöveget, szállásadóm elmondta, hogy miért olyan fontos az számára. A vejének ugyanis éppen itt, Ajyylaakh területén van a kaszálója, és a felmenői is e szóban forgó területről származnak. Azt ugyan eddig is tudta, hogy nem szerencsés a vejének a családja, de most már az okát is megtalálta ennek. A család szerencsétlenségének egyértelmű jele, hogy a nászúrat egy vita során megölte egy másik falubeli, így a veje árvaként nevelkedett fel. Aanchyk – aggódva a lányáért – azonnal telefonált Chagdaba (abba a faluba, amelynek közigazgatási területéhez tartozik ma Ajyylaakh), hogy felolvassa a kifénymásolt történeti mondat. A beszélgetés során arra kérte a lányát, hogy cseréljék el az Ajyylaakh területén lévő kaszálóikat, mert az a tó és az a kaszáló veszélyes lehet rájuk nézve (*kuttallaaakh*).

A telefonálást követő beszélgetés közben ugyan nem használtam diktafont, de aznap esti naplójegyzeteim egy részét idemácsolom:

- *Miért veszélyes az Ajyylaakh?*
- *Azért, mert ellenséges lehet.*
- *De hát egy tó, egy mező hogyan lehet ellenséges?*
- *Eddig is szerencsétlenséget okozott, hát úgy.*
- *Értem, de mit csinál olyankor a tó?*
- *Képzeld el úgy, hogy olyan, mint egy ember. Ha valaki mindig rosszat akar neked, akkor egy idő után biztosan történik is valami rossz veled.*

A beszélgetés után hat nappal egy közös jégalatti húzóhálós halászatot vettem részt Tyajától északra az Ülgeeni tavon, ahol az összegyűlt halászbrigádot Szíder nagyapó vezette. A jégalatti halászatot áldozás előzte meg, amelyet Szíder maga végzett. Talán nem is pontos az áldozás kifejezés, hiszen a tónak adományozott vodkát és ételt, a halászok együtt fogyasztották el a tóval. Vagyis, amikor ők is megreggeliztek, adtak reggelit a tónak is.⁵ A tó megetetését követően az alábbi beszélgetést rögzítettem a jégen.

- *Miért áldoznak a tónak?*
- *Tudod, a tó egy nagymama. Nemcsak játékból mondjuk ezt. Ő táplált, ő nevelt bennünket. Ő a mi nagymamánk*

³ A kösz egy szaha mértékegység, általában 10 kilométert jelent.

⁴ Everstov 2010: 32.

⁵ Szaha nyelven ezt a z eljárást nem áldozásként, hanem etetésként (*ahatar*), vagy itatásként, az ivókupa átadásaként nevezik meg (*ajakh tutar*).

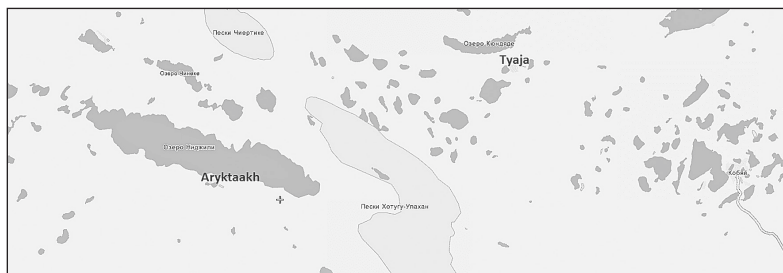
- És vannak szellemei is a tónak? Itt például hallottam egy Küökh Bollokh nevű tószellemről
- Na, hát vannak mindenféle nevek, szokták mondani őket, de én még nem találkoztam semmi ilyesmivel! A tó, az tó – ő a nagymama.



1. kép. Szider nagyapó áldozása halászat előtt, Tyaja. (Fotó: Mészáros Csaba, 2013.)

Sem az Ajjylakh-tó, mind az Ülgeeni-tó nem tartozik a legjelentősebb és legtiszteltebb tavak közé a környéken. A két legnagyobb tóról, a Tyaja tószomszédságában elterülő Kündede-tóról illetve az Aryktaakh mellett lévő N'id'ili-tóról a helyiek sokkal gyakrabban nyilatkoznak úgy, mintha azok élő, érző és eleven lények lennének, de a két kisebb kiterjedésű és jelentőségű tóra is úgy gondolnak, mintha azok emberszerű élőlények volnának.

A jelen tanulmány azokat a terepmunka során szerzett élményeket kívánja megérteni, illetve szakmai vitára bocsájtani, amelyek arra utalnak, hogy a helyiek olykor élőnek tekintenek olyan entitásokat (tavakat, réteket), amelyeket az a szemlélet, amelyet általában természettudományos (naturalista) szemléletként nevezünk meg, nem tekint annak.⁶



1. térkép. Kebeejji-megye a Kündede- és a N'id'ili-tóval

⁶ Vö. Descola 2013.

ANIMIZMUS: SZELLEMEK VAGY ÉLŐLÉNYEK

Az antropológiai kutatások kezdetétől fogva egyre világosabb volt a kutatók számára, hogy az európai tudományok és a kereszténység nyújtotta ismeretelméleti rendszer nem alkalmas arra, hogy a gyarmati terjeszkedés során megismert, radikálisan eltérő világképpel rendelkező közösségek gondolkodásmódjába behatoljon. Az egyik legjelentősebb hozzájárulás a 19. század végén „primitív”-nek nevezett közösségek vallási és társadalmi jelenségeinek megértéséhez Edward Burnet Tylor 1871-ben írott *Primitive Culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion art and custom* című munkája volt. E munkában bocsájtja vitára és dolgozza ki az antropológiai kutatás számára az animizmus kifejezést a szerző. Az animizmus, vallási jelenséggént (és egyben szellemhitként) való értelmezése gazdag hagyománnyal rendelkezik az antropológiai kutatásban.⁷

Az 1990-es évektől kezdve azonban igen radikális kritika éri az animizmust vallási jelenséggént értelmező kutatási hagyományt. Elsőként a dél-indiai gyűjtögető-vadász najakák környezetérzékelésének vizsgálata kapcsán Nurit Bird-David fogalmaz meg kételyeket.⁸ Véleménye szerint – a *Primitive Culture* megírása óta eltelt másfél évszázadban alig történt kísérlet arra, hogy az antropológiai kutatás megtárgyalja az animizmus terminus érvényességét. Vagyis azt, hogy pontosan milyen gyakorlatokra és elképzelésekre vonatkoztatja – és melyekre nem – a kifejezést.⁹ A legfőbb probléma az animizmus antropológiai értelmezése során azonban ismeretelméleti jellegű, mivel az animizmus jelenségkörének körülhatárolását az a modernista szemlélet határozta meg, amely az embereket individuumokként képzei el, a természetet és a kultúrát két külön szféra-ként értelmezi, illetve a testet és a lelket egymástól elválasztva szemléli.¹⁰ A leginkább kritikus pontja az animizmus vallási jelenséggént való értelmezésének az, hogy az antropológusok saját, egyénről és lélekről alkotott elképzeléseiket a kutatott közösségeknek tulajdonítva érveltek amellett, hogy a bennszülöttek miképpen személyesítik meg a természeti jelenségeket.¹¹ Ez a megközelítés egyben azt is eredményezte, hogy a kutató saját episztemológiai rendszerén belül illogikusnak, az objektív (tudományos) látásmóddal szembenálló irracionális gondolkodásként jelent meg az animisztikus világkép.

Nurit Bird-David az animizmust ismeretelméleti kérdésként kezeli. Vagyis az animizmus egyfajta értelmezési módja az emberek és nem emberek közötti interakciónak. Az általa bevezetett *relációs episztemológia* kifejezés azt a najakákra is jellemző világlátást kívánja megragadni, amelyben az egyén önmagát és a környezetét abban a

⁷ Tylor recepciótörténetéhez: Stringer 1999.

⁸ Korábban Alfred Irving Hallowell 1960-ban íródott tanulmánya világított rá az animizmus konstrukciójának gyengeségeire.

⁹ Bird-David 1999: 68.

¹⁰ Az emberről, mint individuumról való gondolkodás kialakulását, és annak összefüggését a modernizmus világképével: Dumont 1998. Fontos fordulópontot jelentettek Marilyn Strathern melanéziai kutatásai, amelyek megkérdőjelezték az individuumnak, mint a társadalom tovább oszthatatlan, integráns részének képét. (Strathern 1988). A természet és a kultúra szembeállításának történeti alakulásáról Descola 2013.

¹¹ Bird-David 1999: 69.

viszonyban értelmezi, amelyben a cselekvő (aki egyben a cselekvés során észlelő is) kapcsolatba lép más létezőkkel. Az interakció során azonban nemcsak a másikat, hanem egyúttal önmagát is értelmezi. Ez utóbbi megjegyzés azért fontos, mert a najaka individuum valójában egy *dividum* – vagyis a najakák környezetüktől nem függetleníthető, attól nem elkülönülő *dividuális* személyként képzelik el önmagukat. Emiatt egy elefánttal, egy kődarabbal és számos más, számunkra az emberi szférán kívül eső létezővel úgy lépnek kapcsolatba, mintha azok hozzájuk hasonló entitások lennének – akkor, ha az adott interakció értelmezése ezt megkívánja és megengedi. Vagyis nem az elefánt „elefántága” vagy a kő alapvető tulajdonságai teremtik meg annak a lehetőségét, hogy egy najaka őket önmagához hasonló intencionális lényként értelmezze, hanem annak a helyzetnek a sajátossága, amelyben kettejük között interakció zajlik le. Az animizmus Bird-David szerint tehát egy olyan természetes és normális világlátás, amely a környezetében feloldódni, azzal azonosulni képes *dividuális* személy sajátja.

Az animizmus Bird-David javasolta megközelítését határozott kritikával illette Eduardo Viveiros de Castro. Ugyanis – véleménye szerint – az élettel átítatott világban való létezés nemcsak egy megértési mód, egy ismeretelméleti rendszer, hanem egy ontológiai sajátosság. Vagyis nem az a kérdés, hogy az egyébként a bennszülöttek számára rendelkezésre álló világot ők miképpen élik meg, értik meg, hanem az, hogy milyen világ áll(hat) az ő és egyúttal potenciálisan a *mi* rendelkezésünkre is. Az animizmus tehát nem a megértés, hanem a valóság felépítésének a kérdése. Viveiros de Castro számos tanulmányában és könyvében érvel amellett,¹² hogy szükséges és megtermékenyítő az antropológiai gondolkodás számára az eltérő ontológiákban való elmélyedés. A nemzetközi antropológiában francia¹³ vagy ontológiai¹⁴ fordulatként aposztrofált paradigma nemcsak az antropológia egyik alapfogalmáról, az ontikus *másságról* alkotott elképzeléseire hatott jelentősen,¹⁵ hanem átformálta a jelen tanulmány problémafelvetését érintő tudásterületet is, és új megvilágításba helyezte az animizmus kérdéskörét is.

Ha általában véve az antropológia mindaz, ami az emberi életvilág kutatását jelenti, akkor az ontológiai antropológia arra is összpontosít, ami az emberi szférán túl van – vagyis a nem emberi létezők halmazára. Nem meglepő tehát, hogy az ontológiai antropológia néprajzi hivatkozási alapjaiként leggyakrabban azok a gyűjtögető-vadász közösségek szolgálnak, amelyek kutatása során szembeötlő (ez európai szemlélő számára) az emberi és nem emberi világok közötti határ elmosódottsága, eltolódottsága.¹⁶ Az ontológiai antropológia arra hívja fel a figyelmet, hogy nem elmosódottságról van itt szó, hanem olyan kidolgozott lételméleti rendszerekről, amelyek az ember és nem ember kategóriáját, illetve e kategória státuszát a létezők között másképp értelmezik, mint a görög-római és keresztény hagyományokra épülő európai ontológiák. Éppen ezért az ontológiai antropológia lényege szerint nem ontológiáról, hanem ontológiákról beszél. Egymás mellett létező polifon rendszerekről.

¹² Viveiros de Castro 1998.; 2004.

¹³ Kelly 2014.

¹⁴ Kohn 2015.

¹⁵ Jensen 2013.

¹⁶ Nurit Bird-David erőiesen érvel amellett, hogy az animizmus jelensége (mint ismeretelméleti rendszer) leginkább a gyűjtögető-vadász közösségekben figyelhető meg. Bird-David 1999.

Az új ontológiákban való gondolkodás érvényessé teszi a perspektivikus szemlélet használatát is. A perspektivikus gondolkodás logikája szerint a különféle létezők látásmódja közötti pluralitás az élet természetes része. A dél-amerikai indiánok kutatása során kristályosodó látásmód nem tulajdonít az ember nézőpontjának központi szerepet. Hasonlóképpen a dél-indiai és szibériai gyűjtögető-vadász közösségekhez az Amazonas medencéjének közösségei is egyetlen nagy társadalomként élik meg együttélésüket környezetükkel. Vagyis a ragadozók, a prédaállatok, az istenek és az emberek egy közösséget alkotnak, amelyben a különbséget a külalak illetve az egymáshoz képesti pozíció jelenti az egyes létezők között. E gondolkodás szerint, a jaguár, a tapír, az istenek és az emberek egyaránt embernek tekintik önmagukat, és saját perspektívájuk szerint értelmezik a többi létezőt. Míg egy jaguár tapírnak, addig a tapír jaguárnak tekinti az embert. A vadállatok vérét maniókasörként isszák a jaguárok, ahogy az istenek az emberekét. Vagyis minden létező ugyanúgy látja a világot – de (és ezt fontos kiemelni) egy másik világot. Ez azt jelenti, hogy az ember önmagában sosem tudhatja, hogy az előtte álló maniókasör valójában nem egy állat vére-e. Csakis akkor juthat el ehhez a tudáshoz, ha a közösség más tagjainak (jaguárok, pekarik, istenek) perspektívájával veti össze sajátját.¹⁷

Az animizmus ontológiai és/vagy episztemológiai rendszerként való értelmezésének az a célja, hogy a jelenséget kiszabadítsa a vallási jelenségek igen tág, és egyre semmitmondóbb halmazából, rámutatva arra, hogy az élőnek vagy emberinek tekintett létezők széles értelemben vett közegében hogyan viselkednek az emberek, miképpen érzékelik a környezetüket, és hogyan értelmezik önmagukat. A továbbiakban először az animizmus jelenségtörvényének szibériai megjelenését és annak antropológiai recepcióját ismertetem, aztán rátérek arra, hogy miért gyümölcsöző az animizmus jelenségét nem vallási jelenséggéként értelmezni a szahák között.

SZELLEMHIT ÉS ANIMIZMUS SZIBÉRIÁBAN

Ha van olyan terület, amelynek vallási jelenségei szinte megszakítás nélkül a nemzetközi néprajzi és antropológiai kutatások homlokterében álltak, az minden bizonnyal Szibéria. Ez különösen igaz a hazai vallásethnológiai kutatásokra, amelyben a szibériai sámánizmus jelenségeinek megismerése, és a „pogány/ősi magyar hitvilág” kutatása hagyományosan központi szerepet töltött be.¹⁸ Szibéria és általában egész Észak-Ázsia vallásethnológiai népszerűségének több oka van. Egyrészt igen jelentős forrásanyag áll a sámánizmusban és szibériai szellemhitben elmélyedni szándékozó kutatók rendelkezésére a 18. század elejétől,¹⁹ másrészt a sámánizmus olyan erős branddé vált a vallás-

¹⁷ Viveiros de Castro 2014.

¹⁸ Diószegi 1971. kiváló összefoglalását adja a 18-19. századi hazai kutatásoknak. A későbbi kutatások további összefoglalója Hoppál 2010.

¹⁹ Ennek egyik oka az volt, hogy az Orosz Birodalomban a 18. századtól kezdve fontos kutatási kérdésé vált az alávetett csoportok kultúrájának megismerése (Vermeulen 2015), a másik pedig az, hogy a számozás gyakorlata a 19. század közepétől jelentős számú értelmiségit juttatott Szibériába, akik igen gyakran hosszú évekre tudományos igényű néprajzi kutatásokba fogtak (Kennis 1891).

etnológiai kutatásokban, amelyhez a kutatóknak valamiképpen viszonyulniuk kellett.²⁰ E gazdagság miatt még vázlatosan sem törekszem felvázolni azt a kutatási hagyományt, amely a szibériai sámánizmus és az animizmus kapcsolatát vizsgálja – csupán arra szorítkozom, hogy a kortárs ontológiai antropológia eredményeit felhasználó, arra reagáló szibériai kutatásokhoz képest elhelyezzem saját jakutiai terepmunka élményeimet.

Ez azért is tűnik szükségesnek, mivel a dél-amerikai közösségek mellett éppen Szibériában találták a kutatók helyénvalónak az ontológiai antropológia megközelítési módját.²¹ Azonban van egy jelentős különbség az Észak-Ázsia és a Dél-Amerika jelentette földrajzi-történeti kontextusban, amelyre a komparatív igényű munkák határozottan reagáltak is. Észak-Ázsiában, ellentétben Amazóniával rendkívül eltérő közösségek körében figyelhető meg az animizmus jelensége. Nemcsak a klimatikus és az ökológiai viszonyok változatosak a tundrától egészen a füves pusztáig bezárólag, hanem igen eltérő lehet a vizsgált közösségek gazdálkodása illetve az egyes társadalmak komplexitása. Emellett e közösségek életére jelentősen hatottak azok a sokszínű kulturális kontaktusok (a füves pusztai nomád állam alakulatoktól Oroszországon keresztül Kínáig), amelyek radikálisan más ontológiai rendszereket közvetítettek a térségbe. Ez vagy azt sugallta a térség kutatói számára, hogy eltérő ontológiai típusokat gyümölcöző feltételezni délről észak felé haladva Észak-Ázsiában,²² vagy pedig azt, hogy a térségben megfigyelhető rendszerek keverték.²³

A kulturális sokszínűség hangsúlyozása mellett van még egy sajátos vonása a Szibériára vonatkozó ontológiai antropológiai munkáknak. Mégpedig az, hogy az antropológusok kizárólag olyan csoportok kutatása során fordultak ehhez a módszerhez, amelyek a szakirodalomban hagyományosan gyűjtögető-vadász és rénszarvastartó közösségekként ismertek, vagyis az evenkiknél, az eveneknél,²⁴ a jukagiroknál²⁵ és a csukcsoknál.²⁶ Ennek következtében három kérdés állt a kutatások homlokterében:

1. Az emberi személy(iség) megkonstruálása,
2. Az ember és a házasított állatok (rénszarvasok és kutyák) kapcsolata,
3. Az ember és a vadállatok (egyben zsákmányállatok) kapcsolata.

Ezzel szemben szinte egyáltalán nem merült fel az élettelen entitások (sziklák, tájak) élettellel való felruházásának kérdése, illetve azoknak a népeknek a kutatása (tuvák, hakaszok, burjátok, szahák), amelyek legeltető/istállózó állattartással foglalkoztak.²⁷ Ez azért is figyelemreméltó sajátossága a Szibéria-kutatásnak, mivel a sámánizmus

²⁰ Ebben nagy szerepe volt Mircea Eliade sámánizmusról írott munkájának, amely mindmáig az egyik legjelentősebb összefoglalása a szibériai sámánizmusról szóló szakirodalomnak (Eliade 2001), illetve Uno Harva könyvének, amelyben módszeresen és genetikus kapcsolatokat feltételezve veszi számba az altaji népek hitvilágát. Harva 1938.

²¹ Brightman – Gotti – Ulturgasheva 2012.

²² Pedersen 2001.

²³ Willerslev – Ulturgasheva 2012.

²⁴ Willerslev – Alekseev – Vitebsky 2015.

²⁵ Willerslev 2007.; Willerslev 2013b.

²⁶ Willerslev 2013a.

²⁷ Egyedül Ludek Broz fordult altaji kutatásai során az ontológiai antropológia módszere felé. Broz 2007.

jelenségkörének leírásakor Szibériát elsősorban éppen e nagyobb létszámú népek vallási gyakorlatai képviselték. Igaz ez Szibéria egyik legnagyobb létszámú népére, a szahákra is.

A szahákra vonatkozó szakirodalom ugyan számos összefoglaló igényű kötetben részletesen mutatta be a természeti erők áttelekesítésének kérdéskörét,²⁸ de e munkák meglehetősen következetesen kerültek az ontológiai antropológia módszertanát. Az animisztikus gondolkodás megjelenési formáit egyöntetűen a vallási jelenségek közé utalták. Ez a megközelítés természetesen jól illeszkedett abba a kutatási hagyományba, amely a szaha hiedelemvilág, és azon belül a szellemhit vizsgálatára irányult.²⁹ Emiatt az áttelekesített környezet kérdésének vizsgálata elsősorban a helyszellemek, gazdák (*ichchi*) szerepének és viselkedésének meghatározására terjedt ki.³⁰

Még feltűnőbb tulajdonsága a kutatásoknak az, hogy az állatok és emberek közötti viszony értelmezésében kiemelt szerepet kaptak a totemisztikus állat-ember kapcsolatok.³¹ Igaz ez annak ellenére, hogy a szahák (is) egy-egy társadalmi csoportot leggyakrabban olyan állatokkal azonosítanak, jelölnek meg, amelyekkel valójában igen ritkán kerülnek kapcsolatba. A széles körben ismert és használt totemek, mint például a hatytyú, a sas, a daru, a holló rendszerint olyan állatok,³² akikkel, ritkaságuk és életmódjuk miatt, igen kevésbé része az erdőt járó, vadászó szahák környezetérzékelésének.³³ Így a totem-ember viszony nemigen befolyásolja azt, hogy a szahák miképpen érintkeznek a környezetükben élő nem emberi létezőkkel. Különösen igaz ez Kebeeeji megyére, ahol ma nem ismert semmilyen totemisztikus kapcsolat állat és ember között, de ahol bizonyos vadállatfajokkal (például kárász, pézsmapatkány, tőkésréce, medve), háziasított állatokkal (ló, marha), növényekkel (vörösfenyő, erdei fenyő, nyárfa) és tájtípusokkal (tó, rét) igen intenzív kapcsolatot ápolnak a helyiek. Ezért a következő fejezetben azt kívánom megérteni, hogy az egyes tájtípusokkal milyen kapcsolatban állnak a szahák.

A TEST ÉS A LÉLEK

A továbbiakban a szaha szellemhit, mint vallási jelenség helyett egy olyan értelmezési keretet kívánok javasolni az élettel teli tavak, rétek értelmezéséhez, amely alkalmasabbnak tűnik a tanulmány elején leírt jakutiai terepmunka élményeim feldolgozására. E tanulmányban nincsen hely arra, hogy részletes bemutatását adjam annak, hogy mi is a vallás, valamint arra sem, hogy e meghatározáshoz képest bemutassam, milyen

²⁸ Iromoto – Yamada 1994.; Yamada 1999.; Alekseev – Romanova – Sokolova 2012.

²⁹ Vitashevskij 1890.

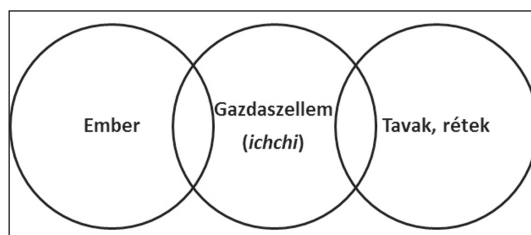
³⁰ Alekseev 1992: 28.

³¹ Ez összhangban van azzal a feltételezéssel, amely szerint a hierarchizáltabb, nagyállattartó közösségek esetében inkább totemisztikus, a vertikálisan kevésbé osztott gyűjtögető-vadász csoportoknál pedig inkább animisztikus világkép figyelhető meg Szibériában: Pedersen 2001.

³² Ionov 1913.

³³ Fontos megjegyezni, hogy a Jakutia északi részén élő szahák esetében léteznek olyan totemek is (például a rénszarvas) amelyekkel napi kapcsolatot tart fenn az emberek közössége. (Gurvich 1948: 130)

saját jegyeket mutat a szahák ontológiája, de egy lényeges különbségre azonban fel kell hívni a figyelmet. A vallási jelenségek meghatározásának gyakran közös jegye az, hogy egy olyan ontológiai rendszert feltételeznek amelyben a létezők több osztályba soroltatnak. Ezek közül az egyik természetfelettinek, a másik pedig eviláginak tekinthető.³⁴ E megközelítésmód szerint a vallási jelenségek a két fél közötti kapcsolat és kommunikáció megjelenési formái. Amennyiben tehát ilyen osztályozási rendszer nem különíti el a tavakat és az embereket egymástól, úgy vélem, nem gyümölcsöző vallási jelenségről beszélni a tó és ember közötti kapcsolatban. Továbbá emellett is kívánok érvelni, hogy a gazdaszellem, a természeti jelenség kettősségének feltételezése, amely az animizmus, mint vallási jelenség kutatásának alapvető kiindulópontja, sokszor elfedi azt a bensőséges viszonyt, amely a környezetével érintkező szahákat az állatokhoz, tájakhoz köti. A szaha szellemhit értelmezésében általánosnak tekinthető az a gyakorlat,³⁵ amely az embert csak egy közvetítő szerepű vallási protagonista, a gazdaszellem (*ichchi*) segítségével teszi képessé arra, hogy kommunikáljon, spirituális kapcsolatot építsen ki állatokkal és tájakkal, illetve általában véve is a környezetével.

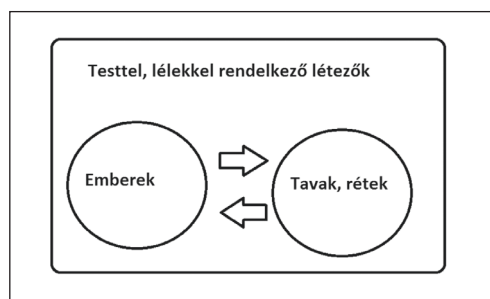


1. ábra. A szaha szellemhit, mint vallási jelenség értelmezési kerete.

Ez a megközelítés egyben azt is feltételezi, hogy a természeti jelenségek nem rendelkeznek olyan belső (spirituális) tartalommal, amellyel az emberi tudat közvetlenül kapcsolatba léphetne. Én az alábbiakban egy olyan megközelítést javaslok, amely nemcsak lehetővé teszi a közvetlen kapcsolatot az állatokkal és tájakkal, hanem egyben elismeri azt is, hogy ők érző, érzékelő entitások, akik emberhez hasonló lélekkel rendelkeznek. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a gazdaszellemek létét megkérdőjelezném. Ellenkezőleg, az a szándékom, hogy a gazdaszellemek helyét pontosítsam a szahák világmépében. A gazdaszellem ugyanis nem feleltethető meg egyszerűen egy nem emberi entitás szószólójának, képviselőjének, akivel kapcsolatba lépve a szahák biztosítani tudják, hogy egy természeti erő ne sújtson le rájuk. Úgy vélem, ennél sokkal fontosabb és összetettebb szerepe van az *ichchi*-nek a szaha világmépében. Az általam javasolt rendszerben a gazdaszellemek és a nem emberi létezők is részesülnek olyan tulajdonságokban, amelynek eredményeképpen az emberrel egyenrangú ágensként léphetnek fel az emberek közösségével közösen belakott térben.

³⁴ Boyer 2001.; Jensen 2014.

³⁵ Alekseev 1992.; Gogolev 1997.; Hoppál 2010.



2. ábra. A tájak és emberek, mint a testtel és lélekkel rendelkező létezők osztálya a szaha animisztikus ontológia szerint.

Számos antropológiai munka mutatott rá az elmúlt években arra, hogy a tájat érző, érzékelő közegként értelmezik a szahák.³⁶ Vagyis nemcsak materiális tulajdonságokkal lehetnek felövezve a rétek és a tavak, hanem élettel, lélekkel is, amelyek érzékenyen reagálnak, sőt válaszolhatnak az emberi beavatkozásra.³⁷ Mivel e tájak élők, ezért emberként is vannak megnevezve, a tavakat nagymamaként (*ebe*) szólítják meg a szahák. E tájak, mint minden élő organizmus, meg is halhatnak. A Tyajától 27 kilométerre, keletre fekvő *Badarannaakh* nevű

mező és tavacska alatt 1978-ban kísérleti atomrobbantást hajtott végre a szovjet állam. Ugyan a robbantás helyszínén a legutóbbi kutatások nem találtak semmilyen radioaktív szivárgásra mutató jelet,³⁸ a helyiek a területet és a mellette lévő *Nychalaakh* és *D'ukojan* tavakat halottnak (ölbüt) tekintik. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy e tavak kiszáradtak volna, vagy ne lehetne bennük halat fogni – egyszerűen a helyiek szemében már nem élők ezek a tájak, így nem is állnak vele kapcsolatban. Csak igen ritkán halásznak ott, így nem is kommunikálnak vele szertartásos formában, vagyis nem etetik, nem itatják meg (nem áldoznak neki), nem szólítják meg, és nem hivatkoznak rájuk nagymamaként (*ebe*).

Mint minden élő, egy tó is lehet beteg. Egyik terepmunka interjúm során Tyajában a faház falán egy fényképet láttam, amely egy tőkés réce hímjét mutatta. Rákérdeztem, hogy hogyan lehetett lefényképezni ezt a madarat, hiszen Jakutiában a vadászat miatt a kacsák már az emberek közeledtére felrebbennek, lehetetlenné téve a fotózást. Beszélgetőtársam elmondta, hogy a Tyaja közelében elterülő Kündede tavon egy helyi származású nagy erejű sámánasszony megtiltotta a kacsavadászatot, mivel a tó beteg volt, és pihentetni kellett. Ezért tehát a kacsák sem féltek leszállni a tóra – mert tudták, hogy ott nem kapják őket puszkavégre. Ez ugyanakkor nem jelentette a halászat tilalmát, és folyamatos maradt a kapcsolat az *ebe* és a helyiek között.³⁹

Ahogy minden más élőlénynek, a tavaknak is rendelkezniük kell testtel és lélekkel egyaránt. Ez azért fontos, mert az animizmus jelenségének megértésében a test és a lélek (vagyis a fizikai kiterjedés és a spirituális tartalom) viszonyának értelmezése elengedhetetlen.⁴⁰ Vagyis sem test nélküli, sem lélek nélküli létezők nem sorolhatók az emberekkel azonos sajátosságokkal rendelkező entitások közé. Emiatt nemcsak azért tekinthető élőnek egy tó, vagy egy rét, mert lelke van, hanem azért, mert teste is. A tavak és a kör alakú

³⁶ Takakura 2010.; Mészáros 2012.; Crate 2012.; Vitebsky – Alekseyev 2015.; Prokop'eva 2015.

³⁷ Tabyrnova 2010.

³⁸ Takada et al. 1999.

³⁹ Ugyanakkor a tavon kímélésükkel nem tartottak évekig jég alatti húzóhálós halászatot, hanem csak lebegőhálós halászat folyt ott, amely kevesebb, de jobb minőségű zsákmányt ad.

⁴⁰ Bird-David 1999.; Descola 2013.; Viveiros de Castro 2015.

rétek a velük kapcsolatba kerülő ember számára végesek, határral rendelkeznek, így észlelhető testük is van. Az erdőt véleményem szerint azért nem tekintik élőnek a szahák, ugyanis, ellentétben a tavakkal, az erdőnek nincsen körülhatárolható, érzékelhető teste. Vagyis nem lehet megállapítani, hogy hol kezdődik és hol ér véget, ezért – ellentétben a tavakkal – a nagy kiterjedésű erdőket szaha nyelven lehet körvonal nélküli (*iite-saghata billibet*) erdőnek nevezni. Továbbá a szahák számára nincsenek (test)részei az erdőnek (ellentétben a tavakkal, amelynek szaha nyelven van lába, feje stb.), és mivel nem tekinthető az erdő individuumnak sem, rendszerint nincsen neve sem.

A szahák a test és a lélek közötti viszonyt igen dinamikusan képzelik el. Az emberi test nem minden esetben tartalmazza az emberi lelke(ke)t. A legáltalánosabb feltevés szerint egy ember lelke négy részből áll. Az egyik szaha nyelven a *sür*, amelyet leginkább a test életerejének lehet tekinteni. Emellett az embernek van még további három lelke (*kut*). Az egyik az *ije kut* (vagyis az anyalélek), a másik a *buor kut* (födlélek), a harmadik pedig a szellőlélek (*salgyn kut*). Míg az előbbi kettő szigorúan a testbe zárva él, a harmadik álomlátáskor elhagyhatja a testet. Ilyenkor kis emberke, vagy valamilyen rovar (elsősorban légy és pók formájában) láthatóvá válik.⁴¹ Vagyis az a különös helyzet fordul elő, hogy a testnek is van immateriális jellegű alkotója, a *sür*, és a léleknek is van testi megjelenése (kis ember, rovar). Vagyis a test és a lélek egymással *nem szembeállítható* fogalmak, hanem mindegyik tartalmaz egy részt a másiktól.

Hasonlóképpen igaz ez a tavakra is. A tavak testét az a meder határolja le, amelyben a tó vize nyugszik, a tó lelkét (a maga testiségében) pedig – hasonlóan az emberi lélekhöz – csak akkor lehet meglátni, ha az elhagyja a tavat – elsősorban az álomlátás során. Azonban spirituálisan akkor is lehet érzékelni a tavat, ha egy szaha a tó közelébe ér. Egyik tyajai beszélgetőtársam, aki pézsmapocok vadászként és halászbrigád vezetőként az 1970-es évektől kezdve igen szoros kapcsolatban állt a környékbeli tavakkal elmondta, hogy ő már találkozott a N'id'ili-tó lelkével (*küöl ichchite*),⁴² amelyet egy hínárhajfonatú idős asszonyként írt le az interjú során. Vagyis a tavak teste sem törvényszerűen tartalmazza a tavak lelkét, hanem azok szabadon, a maguk testiségében érintkezhetnek az emberekkel – ahogy erre az emberek lelkével kapcsolatban is lehetőség nyílik.

A tavak Tyajában, amiként más szaha falvakban is, védettek és tisztelték. Amellett, hogy más-más látványt nyújtanak az egyes tavak azok számára, akik rátekinének, eltérő és egyedi spirituális karakterrel, személyiségvonásokkal is rendelkeznek – így a helyiek szerint megfelelő módon kell viselkedni velük. Amikor például éjszaka a N'id'ili-tó jegén áthaladtunk az Aryktaakhba vezető egyetlen úton, akkor az addig folyamatosan bömbölő, szaha popmuzsikát játszó magnót lehalkította sofőrünk, hogy ne zavarja az alvó tavat. Tette ezt annak ellenére, hogy a zene utazásbiztonsági célokat szolgált – hogy a 20 órás út során ne bóbiskoljon el a sofőr. A tavak és rétek spirituális szempontból egyediek. Így a lélekkel, személyiséggel rendelkező élő tavak kevésbé tájnak, mintsem szomszédnak, társnak tűnnek a szahák számára, akik etetik a közösséget, illetve élőhelyet adnak számukra. Nem gazdasági erőforrás a tó – hanem

⁴¹ Alekseev – Romanova – Sokolova 2012: 333–334.

⁴² Ez esetben nem a *kut*, hanem az *ichchi* szó hangzott el.

emberszerű lény, akihez éppen azzal az erkölcsiséggel érdemes közelíteni, mint a helyi közösség emberi tagjaihoz – és ez esetben a viszony is kiegyensúlyozott és harmonikus lesz a felek között.

Hasonlóan az emberekhez a tavak, a rétek is közösségeket alkothatnak. Az egyik legjelentősebb szaha sámánasszony, Ed’ii Dora szerint például a rétek és tavak kommunikálnak egymással. Ezek az élő szervezetek egyúttal érzékelik azt is, ahogyan az emberek viselkednek velük és elmondják egymásnak,⁴³ sőt a globális klímaváltozás okozta környezeti degradáció egyik magyarázata a helyiek körében éppen az, hogy az emberek tiszteletlen magatartása miatt a tavak nem adnak elegendő halat, a rétek pedig elmocsarasodnak.

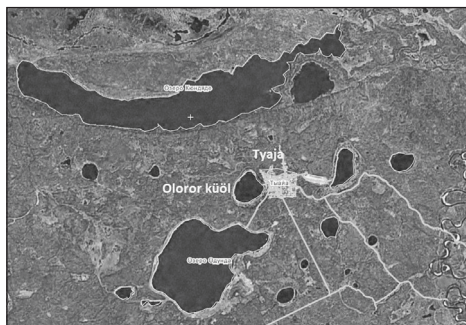
Azonban nem minden tó tekinthető élőnek. Csak azok, amelyek eléggé jelentős mérettel és spirituális erővel rendelkeznek ahhoz, hogy a szahák élőnek tekintsék. Érdemes egy pillantást vetni Tyaja és Aryktaakh falvak elhelyezkedésére. Mindkét település első pillantásra egy nagy (élőnek tekintett) tó partján, vagyis a Kündede- és a N’id’ili-tónál helyezkedik el. Amikor azonban közelebből tekint a térképre az ember, akkor jól látható, hogy mindkét település egy, a nagy tavak mellett lévő kisebb tó közepében helyezkedik el. E tavakat szaha nyelven *oloror küöl*-nek, vagyis lakó-tónak vagy *ojbon küöl*-nek lék-tónak nevezik – és nem nagymamáként (*ebe*) hivatkoznak rá. E tavakat pusztá víztömegként, testként kezelik, amelyet elsősorban mindennapi célokra (öntözés, mosás, főzés) fel lehet használni. Ugyan fel lehet használni a nagyobb tavak vizét is ivásra, főzésre, akár mosásra is – sőt mindkét faluban megjegyzik, hogy igazán finom íze a nagyobb tavak vízének van –, rendszerint mégsem e tavakból nyernek vizet a helyiek. Ennek az elsődleges oka az, hogy az ivóvízforrásként igénybe vett tavakból nemcsak az emberek, de a marhák is isznak – beszennyezve ürülékükkel a tó vizét.



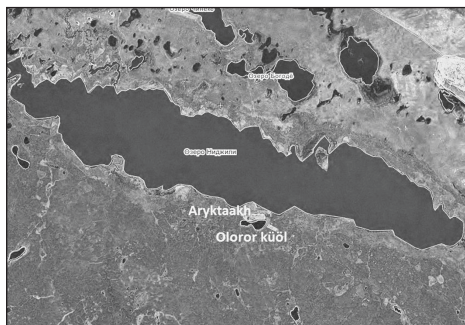
2. kép. Mosáshoz használt víz vételezése marhák itatására szolgáló trágyával körülvelt léknél a tyajai *oloror küöl*-nél, Tyaja. (Fotó: Mészáros Csaba, 2013.)

⁴³ Protapopova 2002: 60.

Ugyanez igaz a rétekre is, a helyiek nem tekintenek minden kis erdei tisztást élőnek, így a jelentéktlenebb helyeknek általában nevük sincs – habár még a legtiszteltebb rétekről is nyugodt szívvel gyűjtenek szénát, vagy legeltetnek rajta marhákat. Vagyis az emberi tevékenységek során kapcsolatba lehet lépni a tavak, rétek testével, de lelke, személyisége csak némelyiknek van.



2. térkép. Tyaja elhelyezkedése a Kündede-tó és a mindennapi használatra szánt D'ikimde-tó (oloror küöl) között.



3. térkép. Aryktaakh elhelyezkedése a N'id'ili-tó és az Aryttaakh-tó (oloror küöl) között.

Kérdés tehát, hogy mi a szerepe, hol a helye a szahák szerint kétségtelenül létező *ichci*-knek, gazdaszellemeknek e rendszeren belül. A válasz – úgy vélem – megint csak a szahák testre és lélekre vonatkozó elképzeléseiben keresendő. Mint említettem, a test és lélek egymást közösen tartalmazó fogalmak. Vagyis a lélek rendelkezik testszerű aspektussal, és a test is lélekszerűvel. Emellett a test és a lélek nincsen szorosan összekapcsolva, hanem egymástól függetlenül is létezhetnek. A test lélek nélkül ugyan megbetegszik, elsorvad (ahogy azt a *D'ukojan* és *Nychaalaakh* tavak példája mutatja), a lélek pedig elveszti azt a képességét, hogy permanensen materializálódjon – de mind a kettő (részlegesen) képes arra, hogy létezzen a másik nélkül. Az elhunyt emberek lelkei itt marad(hat)nak e világon. Különösen azoké, akik erőszakos halált haltak. E lelkek gonosz ártó lények formájában (üör) károkozóként vannak jelen. A nagy erejű sámánok lelke pedig minden esetben sír környékén marad, ahol kapcsolatba is lehet lépni vele.

Tyajában egyetértés mutatkozik abban, hogy a falut a környéken eltemetett négy sámán lelke őrzi és védi a káros spirituális behatásoktól. Ennek tudják be azt is, hogy a nem helyi gyógyítók nem képesek tevékenykedni a faluban. Vagyis e négy elhunyt sámán lelke a falu közelében maradvá helyszellemként, *ichchi*-ként működik. A gazdaszellemé váló lélek materializálódásra való képességét az a történet, amelyet a faluból származó nagy erejű, és egész Jakutiában ismert sámán (udaghan) ír le a könyvében. Szintén sámánerejű nagyapjának lelke – beszámolója szerint – a Kündede-tó partjánál forgószerű formájában jelent meg számára.⁴⁴ E lélek Ed'ii Dora szerint *ichchi*-ként, gazdaszellemként van jelen ma is a tó környékén.

⁴⁴ Protapopova 2002: 55.

A *kut* (vagyis az emberi lélek) elvesztve a testet *ichchi*-ként létezik, tevékenykedik tovább. A *kut* nem átalakul *ichchi*-vé, hanem teljes természetességgel, az elhunyt személyiségvonásait megőrizve él tovább és áll kapcsolatban a többi *ichchi*-vel. Vagyis azokkal a testüktől (például egy tótól) ideiglenesen elszakadni képes lelkekkel, akik azok életerejét adják. Azt gondolom tehát, hogy a helyiek számára a *kut* és az *ichchi* hasonló kategóriák, amely az élőknek tekintett testekhez kapcsolódva azoknak életet kölcsönözhetnek. Ha pedig nincsen hozzájuk tartozó test, akkor csak ideiglenes megjelenésre képesek – habár erejüket akár forgósél (mint a meghalt sámán) vagy éppen ártó lény (mint az Ajyylaakh-tó) formájában megőrizhetik. Ez ugyanúgy igaz a tavakra és az emberekre, mint tettekre. Éppen ezért a tavak, a mezők és az emberek a létezők azonos kategóriájába tartozva, egy közösséget alkotnak, és amint a tanulmány elején felvezetett példáim mutatják, joggal lehet rájuk emberként hivatkozni.

Egy további pontosítás is szükséges azonban ahhoz, hogy az *ichchi* szerepe érthető legyen. Olyan jelenségek is rendelkezhetnek *ichchi*-vel, amelyeknek teste nem állandó jellegű. Ilyen például az ember rakta tűz,⁴⁵ amely minden meggyulladás során jelenvalóvá teszi a tűz gazdaszellemét (*uot ichchite*), vagy éppen a villámlás, amely a lecsapás pillanatában a villám gazdaszellemét testesíti meg. Az ember rakta tűz *ichchi*-jével a tűz lobogásának idejéig kapcsolatba lehet lépni. Ilyenkor a tűzbe vetett áldozati ételek (vaj, cukor, teafű) és italok (kumisz, vodka) keltette hang- és fényhatásokból lehet következtetni arra, hogy miképpen fogadja az ember közeledését a tűz *ichchi*-je.

Azonban a két fogalom – tehát a *kut* (lélek) és az *ichchi* (gazda) – nem teljesen ugyanazt jelenti. Ugyanis *ichchi*-je olyan entitásoknak is lehet, amelyek nem élők a szahák számára. Ilyen például az út (*suol ichchite*), az éléskamra (*ampaar ichchite*), a ház (*d'ie ichchite*) vagy akár a lókikötő oszlop (*serge ichchite*). Ezekben az esetekben az *ichchi* nem fogható fel ezen objektumok lelkeként – inkább gazdaként felügyeli és megóvjá az ember számára azokat. Továbbá az *ichchi* jelentéstartalmát bővíti azok a természetfeletti jellegű gazdák is, akik nem egy objektum vagy táj felügyeletét látják el, hanem különféle létezők széles körének gazdái. Ilyen például az erdő gazdája (*tya ichchite*), akinek nemcsak neve van (*Baaj Bajanaq*), hanem határozott megjelenési formája is, és személyes karaktere is, amely az evenkik szahák között sztereotipikus viselkedési formáira emlékeztet.⁴⁶ Hasonló általános hatókörű gazdaasszony a világ gazdája is (*aan dojdu ichchite*). Az ő neve *Aan Alakhchyn Khotun*,⁴⁷ és általában felelős az emberrel kapcsolatba kerülő teljes teremtet világ jólétéért. Létezik egy férfi gazdaszellem is általában minden élővíznek (*uu ichchite*). *Küökh Bollokh Tojon* nem egyik vagy másik tónak vagy folyóvíznek a gazdája, hanem mindegyiknek – beleértve a tengereket is. Az *ichchi* tehát egyszerre vonatkozhat egy valódi testtel rendelkező konkrét entitásra – és ez esetben nagyon hasonlóképpen működik, mint a lélek, illetve egy meghatározott testtől elvonatkoztatott általános védőszellemre is – aki egyes esetekben akár istenként is értelmeződhet.

⁴⁵ Nem minden tűznek van azonban lelke. Az erdőtűz (ört) még ha nagyobb is, mint az ember által rakott tábortűz, nem rendelkezik lélekkel, és az emberek nem is kommunikálnak vele.

⁴⁶ Gogolev 1994.

⁴⁷ *Aan Alakhchyn Khotunt* – annak ellenére, hogy *ichchi* – esetenként istenként (*ajyy*) határozzák meg a néprajzi munkák.

Az eddigiek alapján úgy vélem, hogy az emberek, szellemek és természeti jelenségek hármassága helyett javasolt – a létezők csoportjait a náúra-kultúra, illetve az élők és élettelenek modernista szembeállítását mellőzve besoroló – megközelítés pontosabban írja le azt, hogy milyen kapcsolatban állnak a szahák a környezetükkel. Vagyis a tavakkal és rétekkal fenntartott bensőséges kapcsolat nem feltétlenül valamilyen vallási jelenség eredményeképpen születik meg, hanem létre hozhatja azt a hosszú távú együttélés, illetve a környezet permanens érzékelése is.⁴⁸ Az animizmus tehát nemcsak szellemhittként értelmezhető a szaháknál, hanem egy olyan ontológiai rendszerként is, amely a létezők osztályait úgy határozza meg, hogy abban a tavak és a rétek (egy csoportja) az emberekkel egy közösségbe kerül. Ez a megközelítés nemcsak arra ad magyarázatot, hogy miért utalnak emberként (elsősorban öregasszonyként, nagymamaként) a tavakra, hanem válaszol arra is, hogy miért viselkednek ugyanúgy az *ichchi*-k és a lelkek (*kut*).

A SZÉLES ÉRTELEMBEN VETT TÁRSADALOM ÉS PÁRHUZAMOS ONTOLÓGIAI RENDSZEREK

A fenti gondolatmenet arra a következtetésre vezet, hogy a helyiek közössége a vizsgált falvakban nemcsak emberekből áll, hanem a velük együtt élő tájakból is. Mivel nem minden tó okvetlenül élő, egy tóról csak az tudja, hogy élő-e, aki vele egy közösségbe tartozik. Vagyis a közösség tagjainak ismerete nemcsak az emberek identifikálására való képességet jelenti, hanem az élő tájak felismerését, és a velük való viszony kiépítését is.

Szibériában eddig elsősorban a vad- illetve háziállatok és az ember viszonya töltötte be az ontológiai antropológia érdeklődését. A szaháknál azonban sokkal inkább a tájak és az emberek alkotnak egy közösséget, mint az állatok és az emberek. Míg a tavakat rendszerint nagymamaként (*ebe*) nevezik meg, addig az állatok közül csak a medve megjelölésére szolgál rokonsági elnevezés (*ehe*, nagyapa). Míg a tájak és az emberek között rendszeres a kommunikáció és a csere, addig az állatok esetében ilyenről szó sincs. Míg a tavak lelke és személyisége beszélgetések tárgya lehet, addig az intenzíven vadászott, és emiatt gyakorta észlelt vadállatok (kacsa, pészmapocok, kárász) egyáltalán nem rendelkeznek személyiségvonásokkal.

A lovakkal, tehennel és kutyákkal más a helyzet. Velük naponta érintkeznek és igen szoros kapcsolatot ápolnak a szahák. Minden ló, kutya és marha személyiségvonásokkal, egyéniséggel és névvel rendelkezik, és gazdáik intenzíven kommunikálnak velük.⁴⁹ A háziállatok és az ember viszonya azonban (különösen a haszonállatok esetében) Szibériában nehezen illeszthető be abba az ember-állat közötti kapcsolatokat megértési szándékozó látásmódba, amely az embereket és az állatokat a létezők azonos csoportjába sorolja.⁵⁰ A szaháknál ugyanis az emberek illetve a marhák és a lovak minden kétséget kizáróan más-más közösségbe tartoznak.

⁴⁸ Ingold 2000: 24–25.

⁴⁹ Crate 2008.

⁵⁰ Broz – Willerslev 2012: 82–83.

Nemcsak nem válhat lábasjószággá az ember, de a marhák lelkei sem sorolhatnák azonos kategóriába az emberek lelkével.⁵¹

Azonban hiba lenne valamiféle egységes és minden helyi számára egyértelmű kategóriarendszerként értelmezni az eddigiek során felvázolt ontológiát, amelyben egyes tájtipusok egy része az emberrel azonos státuszt foglal el a helyi közösségben. Ugyan a totemizmus hatásától – amelyet más jakutiai közösségeknél részletesen kimutattak – el lehet tekinteni Kebeeci megyében, de van két másik olyan ideológiai rendszer, amely jelentős hatást gyakorol – elsősorban a közoktatáson és a helyi társadalmi nyilvánosság terein keresztül – a helyiek gondolkodására, illetve arra, hogy miképpen értelmezik a tavak és az emberek viszonyát.

Elsőként a tudományos marxizmus hatására utalnék. A szovjet hatalom már a kezdetektől fogva nagy súlyt fektetett az iskoláztatásra valamint a tudományos marxizmus eszméinek közvetítésére. Ennek megfelelően az iskolák száma megnégyszereződött 1917 és 1927 között.⁵² A szovjet rendszer ideológiai alapját gyakran egyfajta szekuláris vallásként interpretálja az antropológiai szakirodalom.⁵³ Ezt a szekuláris vallásosságot és egységessé formált világgépet az 1920 és 1990 között eltelt hét évtized alatt igen hatékonyan és jelentős gazdasági forrásokat mozgósítva közvetítette a szovjet állam a peremhelyzetű közösségek felé is. Ez nemcsak azzal járt, hogy a forradalom előtti vallási rendszerek rituáléinak jelentős része kiüresedett,⁵⁴ hanem azzal is, hogy új – immár a szovjet értékrend és világgép szerint konstituálódó – viszony alakult ki a kialaknázandó természet és a gazdasági termelést folytató szahák között. A tavak és rétek e rendszerben nem partnerek, hanem erőforrások. Ez a megközelítés ma is teljesen általános, és a helyiek hol élőként, hol élettelen természeti jelenségként tekintenek a tavakra.

Másodikként az újjászülető vallási mozgalmakat említeném meg. E szaha vallási mozgalmak nemcsak azzal az igénnyel lépnek fel, hogy a helyi ünnepek terében megfelelő etnikus tartalommal töltsék fel a szakrális tereket, hanem azzal is, hogy a szaha környezetérzékeléshez egy olyan panteont kapcsoljanak, amelynek részletesen kidolgozott rendszere a szakrális és a profán közötti kapcsolatként értelmezi a táj és az ember viszonyát. Így jelenik meg Tyajában és Aryktaakhban az iskolai oktatás keretében a tavak istene *Küökh Bollokh Toyon*, akiről a helyi halászok még csak nem is hallottak, vagy egy sereg olyan áldásszöveg, amelyeket csak olyan halászatok előtt adnak elő a helyi tanárok, amelyek a protokolleseményként értelmeződnek a helyiek számára. Ilyen például 2009 óta megrendezett *Tavi kultúra – az életmódunk alapja* konferencia és találkozó, vagy pedig a megyei halászbajnokság, amelyet minden évben más és más tavon rendeznek meg.

Az eltérő ontológiai rendszerek egymás mellett, egymásra hatva, de egymást nem kizárva vesznek részt annak a rétegzett viszonyoknak a létrehozásában, amelyben csak egy (és nem mindenki számára és minden helyzetben domináns) az, amely a tavakat

⁵¹ A sámánkertartás során ugyan van lehetőség arra, hogy a sámán ló formájában kerüljön kapcsolatba a szellemekkel (Maj 2009).

⁵² Istorija Jakutskoj ASSR 2. 1956: 348.

⁵³ Gellner 1990.

⁵⁴ Hann 1993: 8.

és réteket a helyi közösség emberszerű tagjaiként értelmezve az emberek és a tájak viszonyát morális alapon szerveződő társadalmi kapcsolatként értelmezi.

Irodalom

ALEKSEEV, Nikolai A.

1992 *Tradicionnye religioznye verovanija tjurkojazychnyh narodov Sibiri*. Nauka: Novosibirsk.

ALEKSEEV, A. N. – ROMANOVA, E. N. – SOKOLOVA, Z. P. (red.)

2012 *Jakuty, Saha*. Moskva: Nauka.

BIRD-DAVID, Nurit

1999 "Animism" Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology* 40. 67–91.

BOYER, Pascal

2001 *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.

BRIGHTMAN, Mark – GROTTI, Vanessa Elisa – ULTURGASHEVA, Olga (eds.)

2012 *Animism in rainforest and tundra: Personhood, animals, plants and things in contemporary Amazonia and Siberia*. Berghahn Books: New York – Oxford.

BROZ, Ludek

2007 Pastoral Perspectivism: A View from Altai. *Inner Asia (special issue – Perspectivism)* 9. 2. 291–310.

BROZ, Ludek – WILLERSLEV, Rane

2012 When Good Luck is Bad Fortune. Between Too Little and Too Much Hunting Success in Siberia. *Social Analysis* 56. 2. 73–89.

CHIDESTER, David

2005 Animism, In Bron Taylor (ed.) *Encyclopedia of Religion and Nature*. 78–81. London & New York: Continuum.

CRATE, Susan A.

2008 Walking Behind the Old Women: Sacred Sakha Cow Knowledge in the 21st Century. *Human Ecology Review*. 15. 2. 115–129.

CRATE, Susan

2012 Climate and Cosmology: Exploring Sakha Belief and the Local Effects of Unprecedented Religion in North-Eastern Siberia, Russia . In Dieter Gerten, Sigurd Bergmann (eds.) *Environmental and Climate Change: Suffering, Values, Lifestyles*. 175 – 199. London – New York: Continuum.

DESCOLA, Philippe

2013 *Beyond Nature and Culture*. Chicago: Chicago University Press.

DIÓSZEGI Vilmos (szerk.)

1971 *Az ősi magyar hitvilág. Válogatás a magyar mitológiával foglalkozó XVIII–XIX. századi művekből*. Budapest: Gondolat.

DUMONT, Louis

1998 *Tanulmányok az individualizmusról*. Pécs: Tanulmány.

ELIADE, Mircea

2001 *A samanizmus. Az ekstázis ősi technikái*. Budapest: Osiris Kiadó.

EVERSTOV, Avksentij Il'ich

2010 *N'id'ili bylyrgyta*. D'okuuskaj: Kuduk.

GELLNER, Ernest

1990 Introduction. In Oleg Glebov – John Crowfoot (eds.): *The Soviet Empire: Its Nations Speak Out*. xi-xxv. London: Harwood Academic Publishers.

GOGOLEV, Anatolij I.

1994 *Mifologicheskij mir jakutov. Bozhestva i duhi-pokroviteli*. Jakutsk: JaGU.

GURVICH, I. S.

1948 Kosmogonicheskie predstavlenija i perezhitki totemicheskogo kul'ta u naselenija Olenekskogo rajona. *Sovetskaja Etnografija* 3. 128–131.

HALLOWELL, Alfred Irving

1960 Ojibwa Ontology, Behavior and World View. In Stanley Diamond (ed.) *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*. 17–49. New York: Columbia University Press.

HANN, Chris M.

1993 Introduction: Social Anthropology and Socialism. In Chris M. Hann (ed.): *Socialism. Ideals, ideologies, and Local Practice*. 1–26. London: Routledge.

HARVA, Uno

1938 *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica /FF Communications 125./

HOPPÁL Mihály

2010 *Sámánok világa*. Budapest: Püski.

INGOLD, Tim

2000 Culture, nature, environment: steps to an ecology of life. In Ingold, Tim: *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. 13–26. London: Routledge.

IONOV, V. M.

1913 Orel po vozvrenijam jakutov. *Sbornik Muzeja antropologii i etnografii pri imperatorskoj akademii nauk* t. 1. 16.

1916 Duh - hozjain lesa u jakutov. *Sbornik Muzeja antropologii i etnografii pri imperatorskoj akademii nauk* t. 4. 1.

IROMOTO, Takashi – YAMADA, Takako

1994 (eds.) *Circumpolar Religion and Ecology: An Anthropology of the North*. Tokyo: University of Tokyo Press.

1957 *Istorija Jakutskoj ASSR II. Ot 1630-h godov do 1917*. (red.) Tokarev, S. A. – Gogolev, Z. V. – Gurvich, I. S. Moskva: Nauka.

JENSEN, Casper Bruun

2013 Two forms of the outside: Castaneda, Blanchot, ontology. *HAU, Journal of Ethnographic Theory*. 3. 309–335.

JENSEN, Jeppe Sinding

2014 *What is religion?* London – New York: Routledge.

KELLY, John D.

2014 Introduction: the ontological turn in French philosophical anthropology. *HAU, Journal of Ethnographic Theory* 4: 259–269.

KENNAN, George

1891 *Siberia and the Exile System*. London: Osgood – McIlvaine.

KOHN, Eduardo

2015 Anthropology of Ontologies. *Annual Review of Anthropology*. 44. 311–327.

MAJ, Emilie

2009 The Horse of Sakha: Ethnic Symbol in Post-Communist Sakha Republic (Iakutiia). *Sibirica* 8. 1. 68–74.

MÉSZÁROS Csaba

2012 *The alaas: the interplay between environment and Sakhas in Central-Yakutia*. Halle: Max Planck Institute for Social Anthropology. /Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers 137./

PEDERSEN, Morten A.

2001 Totemism, Animism and North Asian Indigenous Ontologies. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 7. 3. 411–427.

PROKOP'EVA, A.N.

2015 Alaas kak element sakral'nogo landshafta v kul'ture sovremennyh jakutov. *Teorija i praktika obshhestvennogo razvitiia*. 3. 138–142.

PROTAPOPOVA, N. I.

2002 *Ed'ii Dora*. D'okuuskaj: Bichik.

SPENCER, Herbert

1906 [1874–1875] *The Principles of Sociology*. New York: D Appelton and Company.

STRATHERN, Marilyn

1988 *The gender of the gift: Problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.

STRINGER, Martin D.

1999 Rethinking Animism: Thoughts from the Infancy of Our Discipline. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 5. 4. 541–555.

TABYRYNOVA, L. Ju.

2010 Tradicionno-kul'turnoe otnoshenie k prirodnoj vodnoj srede v uslovijah globalizacii. *Sistema cennostej sovremennogo obshchestva*. 15. 194–198.

TAKADA, Jun – STEPANOV, Varely E. – YEFREMOV, Daniel P. – SHINTANI, Takahiro – AKIYAMA, Akitane – FUKUDA, Masami – HOSHI, Masaharu

1999 Radiological States around the Kraton-4 Underground Nuclear Explosion Site in Sakha. *Journal of Radiation Research*. 40. 3. 223–228.

TAKAKURA, Hiroki

2010 The Social and Symbolic Construction of Alaas Landscapes in the Siberian Forest among the Sakha. *Acta Slavica Iaponica*. 28. 51–69.

VERMEULEN, Han F.

2015 *Before Boas. The Genesis of Ethnography and Ethnology in the German Enlightenment*. Lincoln–London: University of Nebraska Press.

VITASHEVSKIJ, Nikolaj Alekseevich

1890 *Materialy dlja izuchenija shamanstva u jakut*. Zapiski Vostochno-Sibirskogo Otdela Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestvo po otdelenie etnografii. 2. 2.

VITEBSKY, Piers – ALEKSEYEV, Anatoly

2015 Siberia. *Annual Review of Anthropology*. 44. 439–455.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1998 Cosmological Deixis and Ameridian Perspectivism.” *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 4. 3. 469–488.

2004 Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Cosmologies. *Common Knowledge*. 10. 3. 463–484.

2014 *Cannibal Metaphysics. For a Post-structural Anthropology*. Minneapolis: Univocal Publishing.

WILLERSLEV, Rane

2007 *Soul Hunters. Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley: University of California Press.

2013a God on trial Human sacrifice, trickery, and faith. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*. 3. 1. 140–154.

2013b Taking Animism Seriously, but Perhaps Not Too Seriously. *Religion and Society: Advances in Research*. 4. 41–57.

WILLERSLEV, Rane – VITEBSKY, Piers – ALEKSEYEV Anatoly

2015 Sacrifice as the ideal hunt: a cosmological explanation for the origin of reindeer domestication. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 21. 1–23.

WILLERSLEV, Rane – ULTURGASHEVA, Olga

2012 Revisiting the Animism versus Totemism Debate: Fabricating Persons among the Eveny and Chukchi of North-eastern Siberia. In Mark Brightman – Vanessa Elisa Grotti – Olga Ulturgasheva (eds.) *Animism in rainforest and tundra: Personhood, animals, plants and things in contemporary Amazonia and Siberia*. 48 – 68. Berghahn Books: New York – Oxford.

YAMADA, Takako

1999 *An anthropology of animism and shamanism*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Mészáros Csaba

tudományos munkatárs, MTA BTK NTI,

e-mail: meszaros @etnologia.mta.hu

Csaba Mészáros

The relationship between humans and lakes: Animism in Yakutia

Sakha people in north-eastern Siberia are usually described as pastoralists, however, in Kebejei region, abundant in lakes, located to the northwest of the capital, Yakutsk, lake economy seems to be more important than horse and cattle breeding. In his article the author argues that Sakha people in this region not only refer to lakes as mere economic resources, but perceive them as living and sentient beings – and to some extent as members of the local community, with whom human beings regularly communicate and exchange gifts. As a contribution to ongoing discourses on Siberian animistic ontologies the author adds the Sakha example, where the relation between human-like

landscapes (especially lakes and meadows) and human beings seems to occupy a central position in local environmental perception.

This intimate relationship between Sakhas and landscapes has been routinely described by ethnographers from the 19th century onward as a religious phenomenon, in the framework of which all earthly entities (animate and inanimate) have an *ichchi* (owner spirit). According to this approach if Sakha people communicate with non-human entities, *ichchis* mediate between the parties. From this perspective a lake or a meadow is an empty body, without intrinsic spirituality, and it is the protector spirit (a separate entity) that animates them. Based on his fieldwork experience the author argues that connection between landscapes and Sakhas may be more direct and intimate than the statements of this approach suggest. Sakhas in Kebeeeji region often refer to lakes as live entities and they communicate with them without the help of a mediating spirit.

„A hegy kis kavicsokból áll”. Az oroszországi haza-koncepció baskortosztáni iskolamúzeumokban

Oroszország pedagógiai hagyományaihoz és módszertanához hosszú évtizedek óta hozzátartoznak az iskolamúzeumok és az ott folyó tanórák, délutáni szakkörök.¹ Ezek a kiállítások és foglalkozások a faluval és környékével kapcsolatos történelem, történetek és mindennemű tudnivalók átadására törekednek, vagyis mindazon tudás elsajátítására, amelyek – helyi szóhasználatul élve – a kis haza (*malaja rogyina*) ismeretéhez és szeretetéhez elengedhetetlenek. Következésképpen nem egyszerűen ismeretek közvetítéséről van szó, hanem bizonyos gondolkodásmódok, magatartásminták és identitások kialakításáról is. Ennek köszönhetően a múzeumok komplex identitásszimbólumként világítják meg a különböző lokális, etnikai és nemzeti csoportok összességét, azok átfedéseit, a különböző haza-koncepciók egymásba ágyazottságát és viszonyrendszerét is. Dolgozatomban ezeknek a struktúráknak és haza-koncepcióknak a felgöngyölítésére vállalkozom baskortosztáni² iskolamúzeumok elemzésének tükrében.

A terep és terepmunka rövid bemutatását követően a múzeumok egy általam már bizonyos értelmezési keretek közé helyezett leírását adom, majd a múzeumok használatára és annak politikai-történeti kontextusára fogok kitérni. Ezt követően az ismertetettek fényében megrajzolom az oroszországi haza kulturális fogalmának értelmezéseit és struktúráját, amely mind a szovjet mind a jelenkori nemzetépítés törekvéseit is hűen visszatükrözi.

MI, TATÜSLIEK: A TEREP

Tatüslü járás Baskortosztán, az Oroszországi Föderáció köztársaságának legészakibb járása (1–3. képek). Tizenhárom faluközségből áll (egy faluközség 3–4 falu közigazgatási egysége), amelyekben összesen 78 falu található. A köztársaság 54 járása közül 1376 km² alapterületével Tatüslü számít a legkisebbnek, amelyből több mint 50%-a mezőgazdasági terület. Ennek megfelelően a megélhetés alapját is a mezőgazdaság jelenti, noha az északi és szibériai olajfúrótoronyokon vagy építkezéseken időszakosan dolgozók száma is egyre több.

A járás lakosságának száma általában 23 ezer fő körül mozog. A falvak lélekszáma 300-500 körüli, míg a járásközpontban megközelítőleg 5000 fő él. Az etnikailag egyébként is sokszínű északi és északnyugati területek között ez a járás különösen interetnikus

¹ A tanulmány alapjául szolgáló kutatást a Nagy Zoltán vezette „Szimbolikus tájak és etnikus kapcsolatok” című 57093 számú OTKA-pályázat támogatta.

² A köztársaság hivatalos elnevezése 1993-tól Baskortosztán, de az ott élők sokszor csak Baskíriaként emlegetik. Erre való tekintettel mindkét elnevezés mellett szeretnék megmaradni.



1. kép. Baskortosztán az Oroszországi Föderációban. Forrás: Wikipedia – The Free Encyclopedia; <http://ru.wikipedia.org/>; Baskortosztán című szócikk (letöltés: 2013.05.21.)



2. kép. Tatüslü járás Baskortosztánban. Wikipedia – The Free Encyclopedia; <http://ru.wikipedia.org/>; Tatüslinszkij rajon című szócikk (letöltés: 2013.05.21.)



3. kép. Tatüslü járás térképe. Forrás: Baskirija Turistszkaja; http://bashturist.ru/maps/sity/details.php?image_id=400 (letöltés: 2013.05.21.)

jelleggel bír, ugyanis egyrészt 20%-os udmurt lakosságával a köztársaság „legudmur-tosabb” járásának számít, másrészt az identitásváltásukról ismert tatárok vagy tatárul beszélő baskírok³ jelentős része is itt él. Tatüslü járásban előfordulnak etnikailag homogénnek számító falvak, de jellemzőbbek a különböző arányban megoszló többetniku-mú faluközösségek. Ilyen esetekben azonban az etnikumok lakóhelyei és vallási terei (temető, mecset, szent liget stb.) is jól elkülönülnek a település struktúrájában.

³ Vö. Gorenburg 1999.

A helyi szó hagyomány és a kutatások szerint is a Baskortosztánban élő udmurtok felmenői az erőszakos krisztianizáció és adóztatás elől menekültek délre a mai Udmurtia területéről, a 18. században. A megkeresztelkedett udmurtiai udmurtokkal szemben ők megtartották udmurt hitüket, s a szovjet idők alatt titokban, az 1990-es évektől pedig nyilvánosan, sőt néha fesztiválszerűen tartják meg vallási állatáldozataikat. Ez a vallásgyakorlat, illetve eltörökösödött dialektusuk sajátos, a csoportot az udmurtiai udmurtoktól markánsan megkülönböztető identitásmarkerként definiálódott. A csoportok közötti éles és egyértelmű (de nem feltétlen vallási) határvonalat az a földrajzi elhelyezkedés is kijelöli, mely a „Kámántúli udmurtok” elnevezésben tükröződik: az Udmurtiát és Baskortosztánt elválasztó Káma folyó határként értelmeződik.

A járásban 70%-os többséggel bíró tatárok vagy tatár nyelvű baskírok etnikai hovatartozása nagymértékben függ az aktuális politikai kontextustól. A tatár és baskír kultúra és nyelv hasonlóságából illetve az azonos vallási hovatartozásból fakadóan sokkal nagyobb az átjárhatóság lehetősége a két etnikai csoport között, melynek előnyeit az érintettek és a politikai vezetés is nagymértékben kihasználja. A tatár nyelvhez közelebb álló dialektusuk miatt sokan tatárként tekintenek magukra, ám a hivatalos értelmezés szerint valójában ők a baskír nyelv északnyugati dialektusát beszélik. Ez a kettős értelmezés teszi lehetővé folyamatos identitásváltásukat a tatár és baskír etnikum között, melyet a köztársaság kisebbségpolitikájának változásai jelentősen befolyásolnak: ha a tituláris nemzethez való tartozás jár előnyökkel, baskírnak, amennyiben a kisebbségi lét kedvezőbb, akkor tatárnak vallják magukat.⁴ Ugyanakkor a politikai elit által gyakran manipulált népszámlálások az itt élőket önkényesen baskírként jegyzik, ezzel is növelve a korábban még kisebbségben lévő baskírok számát.⁵ Dolgozatomban őket következetesen a tatár etnonímmel fogom jelölni, mert noha egyre többen tekintenek magukra baskírként vagy félig baskírként félig tatárként, a közbeszédben mégis tatárként aposztrofálja magát a csoport, s a velük élő etnikumok is ekként tekintenek rájuk.

2008 nyarán jártam először ebben a járásban egy öttagú kutatócsoport tagjaként, majd 2012 nyarán és 2013 őszén összesen hat hónap terepmunkát végeztem itt. Egy 500 lelkes udmurt-tatár faluba, Novüje Tatüslübe költöztem be egy elvált, öccsével együtt élő nő háztartásába. Kapcsolataim többsége a helyi értelmiség, úgy mint tanárok, múzeumvezetők, kulturális szférában dolgozók köréből került ki, akik nagymértékben segítettek az iskolamúzeumokról folyó kutatásomat. Több múzeumlátogatást szerveztek számomra tömegközlekedéssel nem vagy nehezen elérhető falvakba, rendelkezésemre bocsátották a múzeumok anyagait, betekintést engedtek munkájukba óralátogatások és tárlatvezetések formájában, készségesen válaszoltak kérdéseimre akkor is, ha nem értették annak relevanciáját, és megosztották velem munkájukkal kapcsolatos gondolataikat és elképzeléseiket is. Ezek a beszélgetések és az anyaggyűjtés javarészt orosz nyelven folyt, mivel a teljes múzeumi diskurzus közvetítő nyelvét is az orosz jelenti. Az anyanyelven zajló munkákból az udmurt oldalról nyertem jelentősebb betekintést, lévén hogy ezen a nyelven szereztem némi ismereteket, s vendéglátóim többsége is udmurt származású volt.

⁴ Vö. Gorenburg 1999.

⁵ Vö. Hamitov 2011.

Ezek a feltételek lehetőséget biztosítottak ahhoz, hogy az iskolamúzeumok rendszerét, munkáját jobban megismerhessem, hogy összevethessem az egyedi esetek közötti hasonlóságokat és különbségeket, valamint hogy a múzeumok helyi használatát és a közösség azokról alkotott véleményét és megítélését is nyomon követhessem.

AZ ISKOLÁK ARANYLÁDÁI: AZ ISKOLAMÚZEUMOK

„A múzeum – a múzsáknak szentelt hely; a tárgyi és szellemi kultúra emlékeinek és a természettörténeti gyűjtemények intézménye, őrzője, mindazok kiállítására, tanulmányozására, és népszerűsítésére létrehozott hely” – olvasható az egyik helyi beszámolóban.⁶ E megközelítés szerint a múzeum a lokális natura és kultúra egészét felölelő ismeretanyaggal rendelkezik, amelyet őrizni és ápolni kell, illetve továbbadni a fiatal generációk számára. Oroszországban körülbelül hatezer iskolamúzeumot tartanak számon hivatalosan, Baskortosztánban pedig hatszázhatvan körül van ez a szám, de valójában minden egyes iskolában, sőt, az óvodákban is biztosítanak egy kis termet a múzeum kialakítására. Tatüslü járás majdnem minden, azaz körülbelül ötven iskolájában található egy kisebb vagy nagyobb iskolamúzeum. Bár alapításra vonatkozó kötelező érvényű előírás nem létezik az oktatási intézmények számára, minden iskola törekszik létrehozni legalább egy egy-termes gyűjteményt. Tizenöt jelentősebb, gazdag kiállításokkal és szakkörökkel működő múzeumot tartanak számon, melyek közül nyolc büszkélkedhet az állam által kibocsátott, a múzeumot hivatalos intézményként is elismerő tanúsítvánnyal. A híres és elismert iskolamúzeum hatalmas presztízzsel bír, ahova más iskolák is látogatást szerveznek diákjaik számára. Nem véletlenül jellemzik őket világító gyertyaként, meleget adó sarokként vagy, ahogy az egyik helyi újságíró fogalmaz: „A múzeum aranyláda az egész iskola számára; megtanít saját néped, hazád történelmére, a falu lakói számára pedig világító fény.”⁷

A tizenöt múzeumból nyolcat látogattam meg, de megtekintettem néhányat a szomszédos járásokban is. A járás interetnikus közege az etnikumokat meglehetősen elkülönítve jelenik meg az iskolamúzeumokban. Több múzeum is udmurt vagy tatár múzeumként van számon tartva, amelyek egyetlen etnikum néprajzát mutatják be, még akkor is, ha a faluban mások is élnek. A múzeumok közül négy udmurt, három tatár többségű iskolához tartozik, a járásközponti kiállítás pedig a járás történetének egészét felöleli – ez utóbbi státuszából fakadóan a járás valamennyi etnikumára reflektál. Az első múzeumot 1976-ban adták át Urazgildüben (udmurt), amit akszajtovoi párja (tatár) 1981-ben követett. Az 1990-es években hárommal bővült a járási iskolamúzeumok száma, ezek Novüje Tatüslüben (udmurt), Nyizsnyij Baltacsevóban (udmurt) és Verhnyije Tatüslüben (járásközponti kiállítás) találhatók. 2000 után gombamód kezdtek el szaporodni az új tárlatok, ezek közül három került be az elemzésbe: a sztarocsukorovoi (tatár), és a sztarüj kurdümi (tatár) és a biginyejevói (udmurt).

⁶ A Baskortosztáni Nemzeti Múzeum „Baskortosztán iskolamúzeumai” című archívuma számára írott beszámoló, Nyizsnyij Baltacsevo.

⁷ Huzijahmetova 2012.



4. kép. „Oroszország – Baskortosztán – Tatüslü”. Verhnyije Tatüslü Járási Múzeum. (Fotó: Mácsai Boglárka, 2013)

A múzeum előtti folyosói tablók általában Baskortosztán és Oroszország elnökeit és köztársasági szimbolikáját mutatják be, valamint a falu történetét is bevezetik. Az első részben a faluban élő többségi etnikum tárgyi néprajzát ismerteti ma már használatban nem lévő gazdálkodási eszközökön, viseleteken keresztül, illetve az idealizált, sztereotipizált 19. századi parasztház enteriőrjének képében. Elengedhetetlen téma az iskola intézményesült története, ahol az igazgatók, tanárok, végzősök és kitűnő tanulók névsorán kívül az úttörő szervezet múltját és jelenét is megtaláljuk. Ez a rész gyakran előkészíti a következő kiállítás, a 20. századi háborúk tematikáját az egyes háborúkban elesett vagy éppen onnan hazatért, egykoron oda járt tanulók és tanárok rövid életrajzaival. A háborúkról szóló kiállítás általában két háború katonáinak állít emléket: a II. világháború – azaz ahogyan Oroszországban nevezik, a Nagy Honvédő Háború – és az 1978 és 1989 között Afganisztánt megszálló szovjet csapatok azon elesett katonáinak, akik a faluban születtek és éltek. Az iskolamúzeum fontos részét képezi a helyi gazdaság, azaz a kolhoz⁸ története is, melyet a kolhoz elnökök és a legkiválóbb dolgozók életútjainak tükrében ismerhetünk meg. A sort legtöbbször a faluból elszármazó híres énekesek, festők és írók, valamint a társadalomért munkálkodó értelmiségiek tiszteletére és emlékére állított kiállítás zárja. A vázolt sorrend egy általam tipizált modell, amit a múzeumokban tapasztaltak alapján állítottam össze, de előfordulnak más, az általánostól részben eltérő koncepciók is. A kronológiai sorrend elve mondhatni mégis általános: a 19. századi gazdálkodási eszközöket a szovjet időszak történetei követik, amit a jelenkor tárgyalása zár.

A folyosói bevezető rész fontos támpontot nyújt a falu politikai-földrajzi kontextualizálásához. Nem csupán térképen látható az adott falu elhelyezkedése, de a köztársasági és föderális szimbolika ikonosztázszerű kiállítása az állami kereteket is meghatározza (4. kép).

Az elemzés során felhasznált források bázisát e hét múzeum tárlatai jelentik, kiegészítve azt a Baskortosztáni Nemzeti Múzeum „Baskortosztán iskola-múzeumai” című archívuma számára írott beszámolókkal és a helyi médiában megjelent újságcikkekkel. Ezekben a múzeumokban több délutáni foglalkozáson is részt vettem, interjút készítettem a tanárokkal, a gyerekekkel kérdőívet töltettem ki, s a múzeumi versenyekre készült projektjeiket is áttekintettem.

A kiállítások felépítése és tartalma hasonló logikát követ, noha erre sincsen szigorúan követendő szabály.

⁸ A kolhoz (*kollektivnoje hozajsztvo*, vagyis „közös gazdaság” szókapcsolat rövidítése) a Szovjet-unió mezőgazdaságának termelőszövetkezeti formája.

Ezek a tablók nem ritkán kiegészülnek magyarázó szövegekkel, valamint a tanulók fogalmazásaival és verseivel, melyek Baskíriához fűződő érzelmeikről mesélnek:

„Baskíria – én hazám!
Egységes és fontos ő számunkra,
Olyan, mint a napsugár
Sötét és fenyegető felhők nélkül.
Gazdag folyókban,
Erdőkben és mezőkben.
Olyan, mint egy kedves anya,
Hiszen benne nyugalom és béke van mindig.”⁹

A tárgyi néprajz az etnikumok 19. századi kulturális örökségének és a forradalom előtti paraszti társadalom képének a keresztmetszetében jelenik meg. A főként a „Paraszti életmód” vagy „Parasztház” címmel aposztrofált enteriőrök és gyűjtemények (5. kép) koncepciója szerint az etnikum lényege egy meghatározott életmódban és tárgyi kultúrában rejlik, ez az életmód pedig közös nevezőre hozza az etnikumok összességét a parasztság képében. Így mindazok a kulturális sajátosságok, amivel az adott csoport jellemezhetné és elkülöníthetné magát, felolvadnak és integrálódnak egy szélesebb társadalmi kategóriában.



5. kép. „Parasztház” című kiállítás. Novüje Tatüslü Múzeum. (Fotó: Mácsai Boglárka, 2012.)

Ugyanakkor egy másik fontos etnikai marker, az anyanyelv szinte kizárólagosan ezekben a kiállításokban jelenik meg. Míg a múzeum többi részében a magyarázó szövegek és feliratok orosz nyelvűek, a tárgyi néprajzot bemutató szobák elsődleges nyelvhasználata az adott etnikum nyelve, azaz udmurt vagy tatár. Ezt néhol kiegészítik orosz és baskír nyelvű fordítások is, noha nagyon sok kifejezés csak nehezen ültethető

⁹ N. Sz., tanuló, Biginyejevo, saját fordítás, M. B.

át más nyelvekre. Az anyanyelv használata mégsem egységesíti teljes mértékben az etnográfiai tárlatokat, hiszen faluról falura változó kifejezések tarkítják azokat, kifejezve ezzel a helyi nyelvi különbségeket is.

Mindez alól kivételt képez a sztartuj kurdümi múzeum egy része és a biginyejevói iskolamúzeum. Sztartuj Kurdümben két, egymástól teljesen különálló termet szenteltek a kiállításoknak: egyet Angam Atnabajev (1928–1999) baskír költőnek, a falu szülöttjének, egy másikat pedig a múzeum többi részének. Atnabajev terme kizárólag baskír nyelvű feliratokkal és szövegekkel van tele, hiszen ő maga is baskír nyelven alkotott, s az anyanyelv ápolásában jelentős szerepet játszott. Ezzel ellentétben a másik terem kizárólag orosz nyelven funkcionál, leszámítva a fentebb is említett etnográfiai kiállítást. Biginyejevóban számos tablószóveg udmurt nyelven íródott, így például udmurt nyelvű az iskola története és háborús hőseik és híressé vált udmurt diákjaik biográfiája is. Ez valószínűleg annak köszönhető, hogy ebbe az iskolába két híres udmurt művész is járt: Fjodor Pukrov (1937–) költő és Menszadik Garipov (1946–1998) grafikus, illetve az sem elhanyagolható tény, hogy a biginyejevói iskola három olyan falu tanulóit egyesítette, ahol kizárólag udmurtok élnek.¹⁰

Az iskola, a háborúk és a helyi gazdaság története mélyen beágyazódik a szovjet történelem hivatalos értelmezési kereteibe. A periodizáció legfőbb viszonyítási pontjait a Nagy Októberi Forradalom (1917) és a Nagy Honvédő Háború (1941–1945) adja, melyek forradalom előtti (*dorevoljucionnij period*) és szovjet (*szovjet period*), azon belül pedig háborús és háború utáni korszakokra bontják az intézmények történetét. Mindhárom tematika fontos részét képezik a háborús hősök életrajzai, de míg az iskolatörténet az iskolában tanult vagy tanító, a kolhoz története pedig az egykor ott dolgozó hősökre fókuszál, addig a háborúk emlékezete a falu összes hősének emléket állít. Ez a három rész, noha helyenként kitér a helyi etnikai sajátosságokra is, alapvetően mégis a területi alapon szerveződő lokális identitás reprezentációját célozza meg, mely mélyen beágyazódik a nemzeti történelem tárgyalásának szélesebb kontextusába.

Az iskolatörténetben a forradalom előtti periódus a *zemsztvo* iskolák¹¹ és a muszlim vallási iskolák ideje, vagyis ezt az időszakot az etnikumok különböző státuszából fakadó helyzete jellemzi. Az udmurt iskolák az Orosz Birodalom *zemsztvo* reformjával kerültek megalapításra: „Oroszország kapitalista gazdasági fejlődésének köszönhetően 1864-ben bevezetésre kerülhetett a zemsztvo-reform. A zemsztvo-intézmények szabályozásai szerint kormányzói, megyei és kerületi tanácsokat létesítettek. Ezek a tanácsok hagyták jóvá a költségvetést, vezetőket választottak, és magát a zemsztvot is ők irányították. A zemsztvo érdekeltségi körébe tartozott az infrastruktúra, a védelem, az egészségügy, a posta és az oktatás. 1864-1918 között a zemsztvo iskolák elemi iskolaként működtek Oroszországban. Minden faluközségben nyílt egy iskola, amelynek a zemsztvo finanszírozta a működését. A képzés három vagy négy éves volt. A kajpanovoi

¹⁰ Az iskola 2013-ban már csak néhány „kifutó” osztályt tanított már, ugyanis az iskolai összevonások következtében bezárták. A múzeum anyagát nagy valószínűséggel egy másik iskolamúzeum fogja befogadni.

¹¹ *Zemsztvo*, magyarul földközösség Oroszországban a járási és kormányzósági gyűlés képviselői alapja. A zemsztvo helyi önkormányzatként felügyelte a város és a falu ügyeit; többek között bevezette és finanszírozta a *zemsztvo* iskolákat is.



6. kép. Végzősök csoportképei és úttörő szimbólumok. Nyizsnij Baltacsevo Múzeum. (Fotó: Mácsai Boglárka, 2013)

zemsztvot Tatüslü járásban, Birszk megyében, az Ufai Kormányzóságban szervezték meg. Novüje Tatüslü ehhez a zemsztvohoz tartozott. 1903-ban három iskolát nyitottak az udmurt gyerekek számára, ahol az oktatás orosz nyelven folyt.”¹²

A tatár gyerekek muszlim vallási iskolákban, úgynevezett *medreszek*ben tanultak, amelyekből a 19. század végén egyre többet alapítottak a dzsadicizmusnak¹³ köszönhetően, majd az 1920-30-as években tiltották be működésüket. *Medresze* működött Sztarocsukorovóban és Sztarüj Kurdümban is, ahova a szomszédos járásokból, illetve a Permi Kormányzóságból is sok diák érkezett tanulni. „Oroszország cári hatalma igyekezett a népet figyelmen kívül hagyni és sötétségben tartani. A vidéki lakosság írástudatlan volt. Az Ufai Kormányzóságban az írástudók aránya 16,7% volt. A baskírok és tatárok vallási iskolákban tanultak, amelyek nem adtak teljes képzést. Az oktatás tanterv és tankönyvek nélkül folyt. A *mugallimok*

(tanárok) meghatározott fizetés nélkül dolgoztak: a szülők támogatásából éltek. Ilyen iskola nem volt képes elég tudást nyújtani a gyerekeknek. Sztarüj Kurdümban 1890 őszén alapítottak vallási oktatási intézményt – egy *medreszét* a fiatalok részére.”¹⁴

A 1930-as évekbeli intézményi egységesítés az iskolák napjainkig követhető történetében is visszaköszön. Jelentős különbségek ekkortól már nincsenek: a szövegek az igazgatók reformjait, új osztályok bevezetését, az iskola épületének bővítését és az út-törőszervezetek múltját és jelenét tárgyalják javarészt, melyeket a végzősök névsorai, osztályképek, Lenin-idézetek és iskolai uniformisok illusztrálnak (6. kép).

Nagy fordulópontot a II. világháború kitörése jelentett, ami alapjaiban forgatta fel az iskolák életét. A fronton harcoló egykori diákok és tanárok élettörténetei külön tablókra rendezve hirdetik a hősiesség és a hazaszeretet értékeit a tanulók számára, akik példaképként tekintenek rájuk. Ez a rész már átvezeti a látogatót a következő kiállítási témába, a háborús hősök emlékezetébe, ahol két háború, a Nagy Honvédő Háborúban és a szovjet-afgán háborúban elesett hősök dicsőségének szentelt kiállítások láthatók. Több múzeumban, így például Nyizsnij Baltacsevóban, Sztarüj Kurdümban, Biginyejevóban és a járásközpontban is kiegészül a kiállítás a csecsenföldi és kaukázusi konfliktusokban elesett katonák életrajzaival. A falakat katonai relikviák, fegyverek, frontról írt levelek, fotók, életrajzok valamint a hősi halottak hosszú névsorai díszítik, néhol pedig

¹² Novüje Tatüslü múzeum anyaga, saját fordítás, M.B.

¹³ A dzsadicizmus muszlim modernista reformerek voltak a 19–20 századi Orosz Birodalomban, az irányzat pedig leginkább a mai Tatársztán és Baskortosztán területein terjedt el. Reformjaik között új tanítási módszerek is szerepeltek: a dzsadicista iskolák a hagyományos vallási iskolák módszereit kombinálták az orosz-tatár Ilminkszkij-féle modellel. Bobrovnikov 2006: 219.

¹⁴ Sztarüj Kurdüm múzeum anyaga, saját fordítás, M. B.



7. kép. Emlékmű a Nagy Honvédő Háború hőseinek (Novyje Tatüslü Múzeum). (fotó: Mácsai Boglárka, 2012.)



8. kép. Gazdasági mutatók (Akszajtovo Múzeum). (fotó: Mácsai Boglárka, 2013.)

külön szentélyszerű építmény szolgál a honvédő katonák emlékének méltó tiszteletére (7. kép). A névsorok nem csak a falu, hanem az egész falusi község halottainak nevét tartalmazzák falvankénti lebontásban. A járás négy, a Szovjetunió Hőse címmel kitüntetett legnagyobb hősenek arcképe és élettörténete minden egyes kiállítás elengedhetetlen része, legrészletesebb bemutatásuk pedig a járásközponti múzeumban tekinthető meg.

A háborúk ideológiai háttere határozott képet sugall a hazafiság oroszországi fogalmáról: a honvédő hősök a hazáért elszenvedett halál felbecsülhetetlen értékét, az internacionalistának nevezett, Afganisztánban elhunyt katonák a népek barátságát, a csecsen és kaukázusi harcokban részt vevők emléke pedig a Haza egységét hirdetik. A hazafias nevelés lényege ezekben a tárlatokban manifesztálódik a legnagyobb mértékben: a „Katonai Dicsőség” termei helyet biztosítanak az úgynevezett „Bátorság órái” (*uroki Muzsesztva*) foglalkozásoknak is, amelyek keretein belül veteránok tartanak előadásokat a diákoknak, és együtt ünneplik meg a háborúk évfordulóit. A haza képe is itt jelenik meg a legmarkánsabban a korabeli plakátok kiállításával. Ezeken a képeken a hazát egy női alak, Haza-Anya (*Rogyina-Maty*) személyesíti meg, mely az ő védelmére szólítja fel a férfiakat. Ezekben az esetekben a haza-kép már genderizált viselkedésmintákat is sugall: míg a megmentésre váró hazát az orosz nyelvben nőnemű *rogyina* szó jelöli, képe pedig a törekény nő szerepében manifesztálódik, addig a háború elnevezése – Nagy Honvédő Háború (*Velikaja Otyecsesztvennaja Vojna*) – már az 'apa' (*otyec*) szóból eredeztethető semleges nemű 'haza' (*otyecsesztvo*) és 'hazafias' (*otyecsesztvennaja*) szavakkal operál.

A helyi gazdaság történetében is megemlékeznek a hősökről: nem csak a fronton harcoló kolhoz-munkásokról, de a hátszágban a mezőgazdaság terheit vállukon cipelő nőkről, valamint a Munka Hőse érdemrenddel kitüntetettekről is. A kiállítás gerincét a kolhozvezetők életrajzai, dolgozóinak névsora és fotói valamint az intézmény története alkotják. Utóbbi a szovjet kollektivizálás történetébe ágyazódva meséli el a kollektív mezőgazdaságok kialakítását és későbbi átalakulását. A manapság 'kooperatív' vagy 'agrofirma' néven futó egykori kolhozok a rendszerváltó idők túlélőiként vannak szá-



9. kép. Angam Atnabajev költőről, az iskola névadójáról szóló kiállítás. Sztarűj Kurdüm Múzeum. (Fotó: Mácsai Boglárka, 2012.)



10. kép. Gali Csokroj Múzeum és Mecset. Sztarocsukorovo. (Fotó: Mácsai Boglárka, 2012.)

mon tartva, hiszen átvészelték a Szovjetunió szétesését és sikeresen alkalmazkodtak az új piacgazdasági feltételekhez. „A Nagy Honvédő Háború kezdetével megállt a kolhoz folyamatos fejlődése. Minden munkaképes férfi a frontra ment, és minden munka a kolhozban az idősök, a nők és a fiatalok vállára került. (...) Az ország társadalmi-gazdasági fejlődése csökkeni kezdett a piacviszonyok megváltozásával. De a mi kolhozunk igyekezett kijutni a bonyolult helyzetből és új utakat keresett az önfinanszírozáshoz – húst és gabonát árul az államnak.”¹⁵ A helyi mezőgazdaság folyamatos és töretlen fejlődését gazdasági mutatók hivatottak ábrázolni, melyek sokszor az élelmiszeripari nyersanyag mennyiségének stagnálását is növekedési grafikonokon mutatják be (8. kép).

Az intézménytörténetek a járásközponti múzeumban nemcsak sokkal részletesebbek, ahol a járás összes kolhozát és iskoláját bemutatják, hanem kiegészülnek a járásközpont, a járási kórház, rendőrség stb. teljes történetével is. Ez a múzeum már eleve egy olyan integráló erővel bíró tárlat, mely egyesíti a járás összes faluját, eggyel magasabb szintre emeli azok összességét, hogy betagozódhasson a következő szintbe, Baskortosztán és Oroszország történetének egészébe.

Az utolsó, híres emberekről szóló kiállításokban találhatunk költőt, énekest, színészt vagy grafikust, akik nem csupán mint udmurt vagy tatár művészek jelennek meg, de a falvak büszkeségeiként is számon tartják őket. Személyükben összefonódik az etnikai és lokális identitás, hiszen a falu és a járás is büszkeségeiként tekint rájuk. A „Földijeink – a mi büszkeségünk”, „Híressé tették *krajunkat*” vagy a „A falu büszkesége” című tablókon fotók, életrajzok, idézetek sorakoznak, a vitrinekben pedig a művészek néhány személyes tárgya is kiállításra kerül. A hírességek a falu „emlélmái” is egyben, akik után elnevezik az iskolát vagy egy-egy utcát (9. kép).

¹⁵ Novűje Tatűslű múzeuma anyaga, saját fordítás, M. B.



11. kép. Gali Csokroj portréja. Verhnyije Tatüslü Járási Múzeum. (Fotó: Mácsai Boglárka, 2012.)



12. kép. „Gali Csokroj” aranymedál. Verhnyije Tatüslü Járási Múzeum. (Fotó: Mácsai Boglárka, 2012.)

Gali Csokrojnak/Szokorojnak¹⁶ (1828–1889), a felvilágosodás eszméit követő baskír-tatár költőnek szentelt múzeumot a szintén róla elnevezett mecset épületében rendezték be Sztarocsukorovóban (10. kép). A költőt legfőbb hőségének és büszkeségének tekinti nemcsak a falu, de a járás és a határvidékeken élő tatárok is. „Mi, *tatüsliek*, büszkék vagyunk arra, hogy éppen a mi *krajunkban* született és élt a híres baskír költő, a felvilágosodás híve és a műveltség terjesztője, a gondolkodó Gali Csokroj.”¹⁷

A járás kultúráját szimbolizáló történelmi személy Csokroj lett, akinek hatalmas arcképe köszönti a látogatókat a járásközponti múzeumban is (11. kép).¹⁸ A múzeumot és vezetőjét – több, más tatár múzeumhoz hasonlóan – a szomszédos Permi Területen működő MIRASZ Nemzeti Klub (*Nacionalnij Klub MIRASZ*) „Gali Csokroj” aranymedállal tüntette ki „a közgondolkodás formálásáért illetve a költészet egyedülálló mesterétől származó filozofikus gondolatok és a Gali Csokroj idejéből való tatár és baskír irodalmi örökség propagandájáért” – olvasható az oklevélen (12. kép).

Az udmurt iskolamúzeumok büszkesége Menszadik Garipov grafikus, aki talán a leghíresebb baskíriai udmurt művész. Szülőháza ma múzeumként funkcionál, de más iskolamúzeumok is megemlékeznek róla, mint például Novüje és Verhnyije Tatüslüben, vagy Biginyejevóban, ahol általános iskolai tanulmányait végezte. Etnikai és helyi hovatartozásának jelentőségét, amely művészetében is kifejeződik, az alábbi idézet is jól tükrözi: „A lényeg nyilvánvalóan élettapasztalatának erejében és

¹⁶ Tatáru Csokroj, baskíru Szokoroj a költő neve. A járásban inkább az előbbi használata az elterjedt, de néhol Szokorojként is említik.

¹⁷ Sztarocsukorovo múzeum anyaga, saját fordítás, M.B.

¹⁸ Bevett szokás egy, a járás kultúráját szimbolizáló történelmi személyt választani, így például a szomszédos járás „arca” a 18. században élt Gabdullü Galijeva Batürsi, a felvilágosodás híve és terjesztője.

a szülőfölddel való folyamatos kapcsolatban rejlik. A néprajzkutatók tudják, hogy a hasonló jellegű „sziget”-településeken az ősi nemzeti szokások különösen nagy tisztasággal őrződnek meg, köszönhetően a különbség és az ellentét törvényi erejének. M. Garipovnak, grafikusművészünknek elsőként sikerült megtalálnia a grafikus elbeszélés egy sajátosan udmurt, intim és meghitt intonációját. Képes finoman, de mégis bámulatosan kidomborítani a helyi nemzeti vonásokat.¹⁹

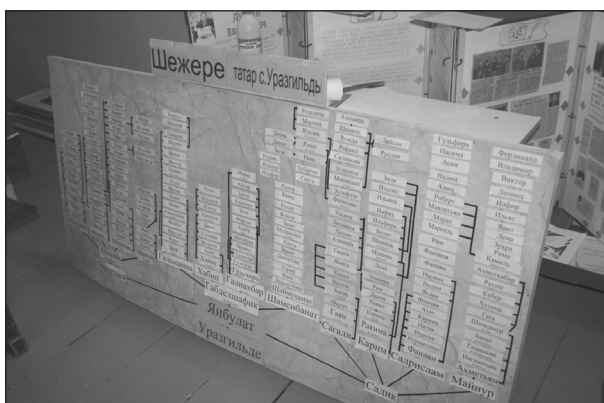
A „helyi nemzeti vonások” kifejezésben hangsúlyt kap a baskíriai udmurtság különálló földrajzi elhelyezkedése és kultúrája, ahogy arra maga a szöveg is utal a kezdő sorokban. „Helyi nemzeti vonásokat” szimbolizál Gali Csokroj emlékezete is a tatárok számára. Valójában mind az etnográfiai kiállítások mind a művészekről szóló tablók a lokális (legyen szó faluról, járásról vagy az etnikum által lakott területről) és az etnikai identitás performativitásának keresztmetszetében jönnek létre, vagyis a két kategória szorosan összefonódik.

A SZÜLŐFÖLD TÖRTÉNETE: A *KRAJEVEGYENIJE* ÉS A HAZAFIAS NEVELÉS SZEREPE

A fentebb vázolt struktúra jellemzi az első, az 1980-as években alapított múzeumokat és az újabbakat is. Ahogy az egyik helytörténész beszámolt arról, a tanárok figyelemmel kísérik a többi intézmény munkáját is, főként a legelismertebb múzeumokét – innen a hasonlóság. A járási és köztársasági versenyekre való felkészülést segítő metodológiai kiadványok illetve a versenyek bírálási szempontjai is nagymértékben alakítják a kiállítások milyenségét. Ez a felépítés a helyi körülményekhez és sajátosságokhoz igazodva módosulhat, a kiállítások sorrendje variálódhat, egyes témák néhol egybefolynak, valamint a tanárok és igazgatók ízlése is sokat formál a múzeum arculatán. A fentebb felsorolt standard témákon kívül Nyizsnyij Baltacsevóban megjelenik a regionális földrajz és biológia, a szülőföld tájképe és a falu határában talált régészeti leletek is. Az akszajtovói múzeum külön termet szentelt Lenin emlékének, akinek mindenütt jelenlévő idézetei összefonják a kiállítások összességét. Egyes helyeken a „Családfa ünnepe” című köztársasági program keretei között összeállított családfák is bemutatásra kerülnek – így az etnikailag kisajátított múzeumokba egyre több más etnikumokhoz tartozó családfa is bekerül, mint például Urazgildü udmurt múzeumában, ahol a helyi tatárok genealógiája is helyet kapott (13. kép).

Noha a múzeumpedagógia államilag erősen támogatott és szorgalmazott területnek számít, az iskolamúzeumok használatának gyakorisága azonban eltérő Tatüslüben. Vannak múzeumok, ahol az ott folyó munka teljesen megszűnt. Ilyen például az akszajtovói múzeum, ahol az igazgató támogatásának hiánya miatt porosodnak a kiállítások, vagy a biginyejevói, amely az iskola-összevonások áldozata lett. Léteznek passzívan működő múzeumok, ahol a kiállításokat rendben tartják, de valamilyen okból kifolyólag az ott zajló munka időszakos, vagy esetleges. Erre jó példa a rendkívül nehezen megközelíthető és kis lakosú Sztarocsukoro, vagy Novüje Tatüslü, ahol a múzeumvezetőnek nincs

¹⁹ Novüje Tatüslü múzeum anyaga, saját fordítás, M. B.



13. kép. A faluban élő tatárok családfája. Urazgildü Múzeum.
(Fotó: Mácsai Boglárka, 2012.)

ideje foglalkozásokat szervezni. Ilyen esetekben a múzeumot csak célzott ismeretelsajátítás, főként tematikusan kapcsolódó történelemórák során vagy múzeumlátogatók érkezése esetén nyitják ki. Tatüslü járásban a legaktívabb múzeumoknak Verhnyije Tatüslü, Urazgildü, Sztartij Kurdüm és Nyizsnyij Baltacsevo számít, ahol rendszeresen tartanak kutatószakköröket, új módszereket fejlesztenek, egyre többet dolgoznak számítógépes programokkal is, a múzeumoknak rendezett versenyek állandó résztvevői, sőt, Urazgildü többször is díjazott volt olyan köztársasági versenyeken, mint a „Kis Haza”, „Az én hazám – Oroszország” vagy a „Legjobb baskortosztáni múzeum”.

Bár a múzeumi minőségek és eredmények eltérők, elmondható mindegyikről, hogy a *kraj* és a kis haza történelmének oktatásán keresztül vezetik be a diákokat az oroszországi történelem ismereteibe is. Ahogy a novüje tatüslüi múzeumvezető vallja: *Minden ember életének kiindulópontja a kis haza*. Azaz a legkisebb lokális egység egy olyan kezdőpontul szolgál, amely nemcsak az ismeretek, de az egyéni élet pályáját és felépítését is meghatározza.

Pontosan ez az a kiindulópont, ami az iskolamúzeumok tarka kiállításait és tartalmait leginkább összefogja és meghatározza: az úgynevezett *krajevegyenyije*. Ezt jobb híján helytörténetnek vagy honismeretnek lenne érdemes fordítani, én mégis az eredeti terminus használata mellett kívánok megmaradni a szó sokrétű és összetett jelentésére való tekintettel. A *krajevegyenyije* kifejezés a *kraj* szóból ered, ami szintén több jelentéssel bír. Egyrészt egy viszonylag kisebb földrajzi területet jelöl úgymint táj, vidék vagy tájegység természetes határokkal. Másrészt utalhat egy meghatározott terület határára is, a „végekre”. Erre legjobb példaként Ukrajna nevét lehet említeni, aminek jelentése a „végeknél” – ez eredetileg a Lengyel-Litván Nemzetközösség szóhasználatra volt a déli határvidékre. Végül pedig a *kraj* hivatalos vagy félig hivatalos közigazgatási területre is vonatkozik illetve vonatkozott a 18. század végétől a 20. század elejéig, melyek az Orosz Birodalom tartományait foglalták magukba, mint például a Kaukázusi Kraj. Ma ez a szó kisebb adminisztratív egységeket jelöl az Orosz Föderációban, így például: Altaj Kraj, Perm Kraj vagy Kamcsatka Kraj.

A *rodnoj kraj* kifejezés jelentését a szülőföld magyar szóval lehet a legpontosabban visszaadni. Amikor adatközlőimet arról kérdeztem, mit értenek a *kraj*, *rodnoj kraj* kifejezései alatt, általában szülőfalujukat, a járást vagy maga Baskíria egészét említették meg. Néhányan a Kis Haza kifejezéssel összegezték a szó sokrétű tartalmát, amely főként a múzeumok részére rendezett versenyek és különböző kiadványok hivatalos szóhasználatára. Ez a szókapcsolat rész-egész viszonyra utaló kifejezésként önmagában hordozza a nagyobb Hazához (*Rogyina*) való tartozást, s megvilágítja a *krajevegyenyije*-oktatás lényegét is. A *krajevegyenyije* az állami, regionális és lokális intézmények és aktorok által létrehozott helyi ismeretanyag kutatását, őrzését és annak generációról generációra történő intézményesült átadását célozza meg, melynek ismeretanyaga magába foglalja az összes tudományterületet, s azok hivatalos – állam által kontrollált – értelmezési keretek közé szorított helyi vonatkozásait is. Ugyanakkor, ahogy a kis haza is benne foglaltatik a nagyobb hazában, a lokális tartalmak sem értelmezhetőek a tágabb kontextusok ismerete nélkül. Ez a beágyazottság jellemzi a gyűjtemények bemutatásának mindegyikét: az etnográfia 20. század előtti paraszti életmódban való megjelenítését és az iskolák, háborúk, kolhozok és egyéb intézmények történetének szovjet kontextusát és periodizálását is. Ahogy az egyik iskolamúzeumról szóló újságcikk mondja: „az életet nagyon nehéz megérteni a kis haza és nagy haza összekapcsolásának képessége nélkül.”²⁰

Pontosan ez a beágyazottság az oka annak, hogy a *krajevegyenyije* története nem mentes a politikai befolyástól. A tudományterület az Orosz Birodalom földrajzának és ásványlelőhelyeinek 18. századi feltérképezéséből nőtte ki magát, amely a 19. században kapott intézményesült kereteket az Orosz Földrajzi Társaság megalakulásával.²¹ A társaság új mozgalmat indított a *rogyinovegyenyije* vagy más néven *otycsesztvovegyenyije* oktatásának bevezetésével, melynek módszertani lényege az alapvető földrajzi fogalmak közvetlen megfigyelésen alapuló elsajátítása volt. A két kifejezés szótővét a ’haza’ orosz szó nőnemű és semleges nemű változata adja: *rogyina* (nőnemű) és *otycsesztvo* (semleges nemű) – ezzel is érzékeltetve a haza kulturális fogalmának térbeli dimenzióját.

A 20. század elején a regionális földrajz virágzó tudománya tematikusan is kibővült, magába foglalva demográfiai, kulturális és gazdasági ismereteket is.²² Az 1930-as évekre egyre több problémát jelentett a szovjet hatalom számára a *krajevegyenyije* képviselőinek munkája, akik a kulturális és gazdasági diverzitás hívei voltak. A sztálini kollektivizálásnak és intézményi egységesítésnek ellentmondó álláspont a *krajevedek* üldözését és számos múzeum bezárását eredményezte, a tudomány érdeklődési területe pedig központi irányítás alá került. A hangsúly a helyi forradalmi mozgalmakra, az ipar és mezőgazdaság, azaz a kolhoz történetére került.²³

Ez a felülről kontrollált *krajevegyenyije* jelentős szerepet játszott a Nagy Honvédő Háború emlékeztetének nemzeti történelembe való beemelésében is. Az 1960-as

²⁰ Tyimirsina 2012.

²¹ Sztrojev 1974: 14.

²² Zolotoje gyeszjatyiletyije krajevegyenija.

²³ Szovjetszkoje krajevegyenyije.

évektől kezdve az úgynevezett „Vörös útkeresők” nevű szervezet több mint harminc millió fiatalot vonzott körébe, akik felkeresték a közelükben található egykori háborús helyszíneket, kutatómunkát végeztek a falu hőseiről, majd eredményeiket múzeumi kiállítások formájában örökítették meg. A „Katonai dicsőség estéi” keretein belül pedig lehetőség adódott a feldolgozott anyagokat együtt elemezni a veteránokkal, előadásokat hallgatni és dokumentumfilmeket nézni.²⁴

A *krajevegyenyije* fogalmához ezáltal egyre szervezettebben kapcsolódott a hazafias nevelés is, amely kifejezetten a háborúk és hőseinek emlékeztetével igyekezett a diákok hazafias magatartásmintáit formálni. Ez megfelelő értelmezési kereteket nyújtott az 1980-as évek szovjet-afgán háborújának, majd az 1990-es évek kaukázusi konfliktusainak is. A hazafias nevelés mint program 2000 után kapott hivatalos kereteket, amikor is a kormány egy olyan állami szisztematikus program kiépítését tűzte ki célul, melyben a lakosság, főként a fiatalabb generációk hazafiasságának, hazára való büszkeségének és állampolgári tudatának formálása történelmi értékekre és Oroszországnak a világban betöltött szerepére alapozva valósul meg.²⁵ A *krajevegyenyije* a hazafias nevelésben született újjá, az iskolamúzeumok pedig mint e hazafias nevelés központjai újra elkezdtek sokasodni.

AZ ÁTTEKINTHETŐ MIKROKOZMOSZ: AZ OROSZORSZÁGI HAZA FOGALMA

Az iskolamúzeumokban folyó *krajevegyenyije* és hazafias nevelés tematikus kereteit az oroszországi haza kulturális fogalma és az ahhoz kapcsolódó ismeretanyag jelöli ki. Éppen ezért elengedhetetlen megvizsgálni azt, hogy ezek a kiállítások milyen haza-konceptióval operálnak, és ezáltal hogyan strukturálják a diákokban kialakítandó identitásokat.

A haza fogalma kultúránként változik és függ az adott történelmi és politikai kontextusoktól is. Mindazonáltal érdemes meghatározni azokat a kereteket, amelyek között egymáshoz közelíthetők ezek a haza-fogalmak. Mindehhez Bindorffer Györgyi a dunai svábok haza-konceptiójáról írt összegzése sokat segíthet: „A magyar haza a svábok számára a magyarokhoz hasonlóan ugyanúgy a megtapasztalt életút kérdése, a táj és a történelem, valamint a magyarokkal közösen megosztott tér és a közös idő egységének megélése, az életvilág közvetlenül megtapasztalt valósága, elsődleges emocionális vonatkoztatási és értelemorientáló keret, interakciós tapasztalat, áttekinthető mikrokozmosz, a generációkon át öröklődött viselkedésminták, normák, és az identitás alakulásában közrejátszó magától értetődőségek közege. A haza ezentúl interakciós és kommunikációs közeg, amely biztosítja az egyén számára a társadalmi részvétel lehetőségét, s amelyben az egyén tájékozódni tud, kiismeri magát, s az ismerősség okán kialakul otthonosság- és biztonságérzete. A haza az állampolgárság által jogviszony; ami ebben az értelemben nem csupán emocionális, de politikai egyértelműséget, gazdasági és szociális biztonságot is jelent.”²⁶

²⁴ Lane 1981: 148–150.

²⁵ Erről lásd bővebben: Mácsai 2014.

²⁶ Bindorffer 2002: 188–189.

Még ha elsőre amolyan Tylor-féle vegyes zöldséglevesnek is tűnik ez a definíció, a fogalom általános ismérvei közül sok mindenre rámutat. Először is, a haza a legtöbb esetben erős kötődéssel bír egy bizonyos földrajzi térhez, legyen az a szülőházhoz körülölelő vidék, egy bizonyos táj, az egész ország vagy esetleg annál is nagyobb terület. A területiség szerepét hangsúlyozza Losonczy Anna is: „a hazához való lojalitásban egy terület és lakóhely szerinti és egy leszármazás szerinti, de család fölötti hovatartozás ötvöződik egybe, mely által egy szimbolikus testvériség jön létre elképzelt közösségként”.²⁷ Erre az elképzelt közösségre a későbbiekben fogok kitérni. A haza képe azonban nem feltétlen esik egybe a közigazgatási határokkal – ahogy Zempléni András fogalmaz: „a haza egy érzelmileg intenzív pontokkal, helyekkel és zónákkal rendelkező heterogén tér, amely teljesen más struktúrát mutat, mint a politikai terület homogén kategóriája.”²⁸ Ennek a térnek a milyensége és strukturális felépítése esetenként nagyon változó lehet. A *krajevegyenyije* kapcsán megfigyelhető az oroszországi haza egyfajta folyamatos tágulása és beágyazottsága, ahol a szülőfölkdek (*rodnoj kraj*) és a kis hazák (*malaja rogyina*) lépésről lépésre integrálódnak a nagyobb *kraj* és haza egészébe. Nem véletlen, hogy nincs külön kifejezés ezekre a kisebb egységekre, hanem egymáshoz képest határozza meg a nyelv és a társadalom őket.²⁹

Ez a beágyazottság visszaköszön a közös idő, a történelem kezelésében is. Ez leginkább a szovjet történelemhez kapcsolódó tablókon jelenik meg, vagyis az iskola, a helyi gazdaság és háborús hősről szóló kiállításokban. Itt a helyi történetek, személyek és jellegzetességek mindig a nagyobb, minden lokalitást összefogó kontextus fényében nyernek csak értelmet, vagyis szerves részei annak. Ennek a helyi történelemnek az ismerete pedig elengedhetetlen a hazaszeretet kialakításában: „Az iskolamúzeum lehetőséget ad a tanulóknak a történelmet nem mint elvont fogalmat, hanem mint konkrét ténytet szemlélni. Fontos szerepet játszik a saját *kraj*, az idősebb nemzedékek valamint a kis és nagy Haza szeretetének nevelésében egyaránt. Ahogy a közmondás mondja: Aki nem ismeri a múltját, annak nincs jövője.”³⁰ „Az embernek nemcsak az újat kell megtanulnia, de tudnia kell a régit is, emlékeznie kell a szüleivel, nagyszüleivel történetekre is. És ebben nagy segítséget nyújt a múzeum. Az iskolamúzeumok jelentős szerepet játszanak a nemzeti történelem, kultúra és tradíciók tisztelésének kialakításában.”³¹ Ezzel szemben az etnikai identitást hangsúlyozó részek csak nagyon finoman vagy egyáltalán nem kapcsolódnak ehhez a szovjet/oroszországi közös időhöz, az etnikumokat ezen a téren és időn kívül létező csoportokként érzékeltetik.

²⁷ Losonczy 2000: 3.

²⁸ Zempléni András: Politikai újratemetések. Egyetemi kurzus, Pécsi Tudományegyetem, Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék, 2007-2008/II. szemeszter. Erre kiváló példátul szolgál Zempléni a magyarországi politikai újratemetésekről szóló tanulmánya, melyben kimutatja, hogy a történelmi Nagy-Magyarország területén eltemetett magyarok holttestét a kormány nem kívánta hazahozni és újratemetni, ezzel is jelezve a magyar haza kulturális határait. Zempléni 2002: 76–77.

²⁹ Ellentétben például a német Heimat és Vaterland kifejezésekkel, ahol az előbbi egy kisebb területet, míg az utóbbi a német nemzet hazájának egészét jelöli. Vö. Bausinger, 1991: 7.

³⁰ Nyizsnyij Baltacsevo, a Baskortosztáni Nemzeti Múzeum „Baskortosztán iskolamúzeumai” című archívuma számára írott beszámoló, saját fordítás, M. B.

³¹ Novúje Tatüslü, a Baskortosztáni Nemzeti Múzeum „Baskortosztán iskolamúzeumai” című archívuma számára írott beszámoló, saját fordítás, M. B.

Bindorffer meghatározásának harmadik fontos pontja a haza mint áttekinthető mikrokozmosz, otthonosság értelmezése, amelyben az ember tájékozódni képes. Ahogy Bausinger is írja: „a haza mindig az idegen(ség) ellentétfogalma”.³² Ez az áttekinthetőség és otthonosság a haza ismeretéből fakad, amely jelentheti a térben való tájékozódás képességét, az emberek ismeretségét és közelségét, tágabban a kultúrában és társadalomban való alapos jártasságot. A történelmi tudás elsajátítása Oroszország-szerte programszerűen hozzátartozik a hazafias neveléshez, s ez az iskolamúzeumokban is markánsan visszaköszön. Ez a tudás ékes bizonyítéka a kis és nagy haza ismeretének és szeretetének, s ez adja meg az oroszországi ember életének alapvető kereteit és biztonságérzetét is a nagy Hazában: „A föderatív oktatási standard alapján folytatjuk munkánkat, amely szerint a gyerekeket a szülőfalu, a nemzet, a Haza és a családi értékek tiszteletére kell tanítani. Olyan embert kell nevelni, aki az élet nehézségeire készen áll, és érti a körülötte levő világot.”³³

Végül pedig ez az otthonosság-érzet a generációkon át öröklődő viselkedésmin-tákban is tetten érhető. Ez kulcsfogalomnak tekinthető az oroszországi hazaszeretet és hazafiasság esetében, hiszen az markánsan meghatározott magatartásformákban, konkrétan a hazára való büszkeségben, annak védelmében és a hazáért halt hősi halál-ban nyilvánulhat meg. A *krajevegyenyije* és a hazafias nevelés ebben rendkívül fontos szerepet tölt be: „Iskolamúzeumunk nagy szerepet játszik a gyerekek hazafiasságának és saját *krajukra* való büszkeségüknek kialakításában.”³⁴ „Az iskolamúzeum valóban a diákok állampolgári és hazafias nevelésének központja az iskolában.”³⁵

Benedict Anderson szerint ebből a haza iránti szeretetből és hazafiasságból alakul ki a nemzeti összetartozás gondolata, az identitásképződés és -képzés egyik fontos eleme, amely az elképzelt közösségek létrejöttét segíti elő.³⁶ A szovjet és oroszországi identitásképzés és nemzetépítés az etnikumok és vallási csoportok nagy számából fakadóan egyrészt a közös múlt, másrészt a közigazgatási lokalitáson alapuló identitás kialakítására helyezte a hangsúlyt. Így Oroszország nemzet-konceptiója, közigazgatási rendszere és a haza-fogalom struktúrája szépen tükröződnek egymásban, hiszen egy matrjoska-elv alapú felépítés jellemzi mind a hármat.

Rogers Brubaker szerint ennek a rendszernek a sajátossága abban ragadható meg, hogy „a rendszer a nemzeti mivoltot és a nemzetiséget mint a társadalmi és politikai rend szervező elveit (...) az egész államot átfogó szintről az állam alattira helyezte át”³⁷, a szovjet állam pedig nem nemzetként, hanem egy internacionális és szupranacionális entitásként fogalmazódott meg.³⁸ Köztársaságok, megyék, határvidékek és területek

³² Bausinger 1991: 4.

³³ Urazgildü, a Baskortosztáni Nemzeti Múzeum „Baskortosztán iskolamúzeumai” című archívuma számára írott beszámoló, saját fordítás, M.B.

³⁴ Sztarüj Kurdüm, a Baskortosztáni Nemzeti Múzeum „Baskortosztán iskolamúzeumai” című archívuma számára írott beszámoló, saját fordítás, M.B.

³⁵ Nyizsnyij Baltacsevo, a Baskortosztáni Nemzeti Múzeum „Baskortosztán iskolamúzeumai” című archívuma számára írott beszámoló, saját fordítás, M. B.

³⁶ Anderson, 2006.

³⁷ Brubaker 2006: 38.

³⁸ Brubaker 2006: 37.

adták a Szovjetunió területi berendezkedésének strukturális alapját, amelyek tovább osztódtak járásokra, városokra, faluközségekre és falvakra. Az egyes etnikumok politikai erejét azonban jelentősen gyengítette, hogy noha a nemzeti törekvések legitímek voltak, a nemzeti kultúrák ápolása pedig támogatott volt a köztársaságok és a területek keretei között, de azok határai nem estek egybe az adott etnikum által lakott terület határaival. Míg a csoport egy része a tituláris nemzet kategóriájába került, a többi határon túli kisebbségként definiálódott. Ez egyrészt „játéktér” jelentett a szovjet állam számára, mely játéktérben szabályozhatta az etnikumok eloszlását, ezáltal pedig politikai potenciálját is, másrészt kialakított egy sajátos nemzetképet: a tituláris nemzettel rendelkező politikai közösséget. Ennek paradoxona abban rejlett, hogy az egyes etnikumok csupán egy része szolgált alapul a nemzeti köztársaságok létrejöttéhez, közben pedig a tituláris nemzetek kiváltságos helyzeténél fogva az állami hovatartozás által definiálódó politikai nemzet sem jöhetett létre.³⁹

Ezt a szupranacionális nemzetképet és államigazgatást örökölte meg az Oroszországi Föderáció is, amely az új föderatív és gazdasági körzetek létrehozásával még tovább árnyalta ezt a képet. Ennek eredménye nem egyszerűen egy steril közigazgatási és bürokratikus rendszer, hanem a térbeli gondolkodás és lokális identitás fontos alapja. A múzeumokban számtalanszor feltűnik a föderáció-köztársaság-járas-falu felépítés hangsúlyozása, az intézménytörténetekben rendre ez adja a kontextualizáció alapját, a járásban élők pedig *tatüsliekként* is megnevezik magukat.⁴⁰ Hovatovább, ahogy egy „koherens” etnikai csoport képe sem teljesen kompatibilis a közigazgatási egységekkel, úgy a múzeumok etnikai kiállításai is az állami kontextusokon kívül esnek. Ezt a „kicsi a nagyban” elvet követi a haza struktúrája is: „A *rodnyik* [forrás] és *Rogyina* [haza] szavak gyökere közös. A kis forrás táplálja a nagy folyókat, saját kis hazánk történelmének az ismerete pedig minden ember további életének fundamentumát szolgálja.”⁴¹ A források, azaz a kis hazák létrehozzák és táplálják a Haza nagy folyamatát, amely magába olvasztja és egyesíti őket. Ugyanezen a logikán nyugszik a tanulmány címében idézett metafora is: a hegy, azaz a Haza kis kavicsokból, vagyis a

³⁹ Vö. Tishkov 1992: 373. Ez a megállapítás elsősorban Baskortosztánra, illetve a két szomszédos köztársaságra, Udmurtiára és Tatársztánra vonatkozik. Az etnikumok eloszlásával operáló szovjet politika a szibériai szahák, tuvák vagy kalmükök esetében nem volt jellemző. Az ő esetükben a nemzetiség egésze a közigazgatási terület határain belül élt – a politikai erejük és érdekérvényesítési képességük mégsem volt erősebb, mint más nemzetiségeknek. (Mészáros Csaba szóbeli közlése, 2011-03-12). Ezzel ellentétben viszont Szibéria más részein illetve az orosz Távol-Keleten az Oroszországi Föderáció demográfiai mutatók, népszámlálások és etnikai csoportok elismerésével illetve el nem ismerésével igyekezett/igyekszik erősíteni, gyengíteni vagy éppen teljesen megsemmisíteni egy-egy őshonos nép politikai státuszát (vö. Tyiskov 2003: 406–411.; Funk 2009.).

⁴⁰ A járás és járási identitás fontos kategóriának bizonyul a kis haza tekintetében. Erre nagyon jó példa az a beszélgetés, amely 2008 nyarán történt kutatócsoportunk és egy helyi kolhoz utódintézményének elnöke között. A beszélgetés során szóba került a szomszédos járás neve, ahonnan csoportunk egyik tagja is származik. A járás nevének hallatán az elnök csak annyit mondott, „Igen, az T. hazája.” Az érthetőség kedvéért, bár nem pontos a párhuzam, képzeljük el, hogy egy magyarországi közigazgatási egységet, a megyét emlegetjük valaki hazájaként. Nem elképzelhetetlen, de nem is igazán jellemző szófordulatról van szó.

⁴¹ Novüje Tatüslü, a Baskortosztáni Nemzeti Múzeum „Baskortosztán iskolamúzeumai” című archívuma számára írott beszámoló, saját fordítás, M.B.

kis hazákból épül fel, így pedig a kis haza fogalma rész-egész kapcsolatra utaló kifejezésként önmagában hordozza a Hazához való tartozás gondolatát is.

Tanulmányomban arra kerestem a választ, hogy az iskolamúzeumok és az ott folyó oktatás hogyan tükrözi vissza és alakítja egyrészt a haza térbeli és ismeretbeli koncepcióit, másrészt a diákok etnikai és nemzeti identitását. A kis hazák történelmét bemutató kiállítások kiindulópontul szolgálnak az egész ország történelmének megismeréséhez, amely a hazaszeretet tanúságtételének egyik elengedhetetlen formája. A képek, tablószövegek és különböző installációk nagymértékben hangsúlyozzák a falvak és járások ezen beágyazottságát, amely nemcsak a közigazgatási rendszerhez igazodik, hanem a nemzet és haza fogalmairól is sokat elárul. Az oroszországi nemzet és haza struktúrája szépen összecseng abban a tekintetben, hogy mindkettő kisebb egységek egészeként határozza meg magát: míg az oroszországi politikai nemzet etnikumok és nemzetek szupranacionális egysége, addig az oroszországi haza egymásba fokozatosan tagozódó kis hazák és *krajok* testeként értelmezhető.

Irodalom

ANDERSON, Benedict

- 2006 *Elképzelt közösségek. Gondolatok a nacionalizmus eredetéről és elterjedéséről.* Budapest: L'Harmattan.

BAUSINGER, Hermann

- 1991 A haza fogalma egy nyitott társadalomban. *Regio – Kisebbségtudományi Szemle.* 2:4: 3–21.

BINDORFFER Györgyi

- 2002 Történelmi tudat, hazakép és nemzeti szocializáció. In A. Gergely András (szerk.): *A nemzet antropológiája.* 180–233. Budapest, Új Mandátum.

BOBROVNIKOV, Vladimir

- 2006 Islam in the Russian Empire. In Dominic Lieven (ed.): *The Cambridge History of Russia: Volume 2, Imperial Russia, 1689-1917.* 202–223. Cambridge University Press.

FUNK, Dmitrij

- 2009 Oroszország „Huszonhat Kis Északi Népének Jegyzéke” nyomában. In Vargyas Gábor (szerk.): *Átjárók. A magyar néprajztól az európai etnológiáig és a kulturális antropológiáig.* 327–343. PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék – L'Harmattan.

GORENBURG, Dmitrij

- 1999 Identity Change in Bashkortostan: Tatars into Bashkirs and Back. *Ethnic and Racial Studies.* 22. 3. 554–580.

HAMITOV, Rusztem

- 2011 Isszkusztvennaja reszpublika, falsivaja perepisz. *Ufimszkij Zsurnal.* Megjelenés ideje: 2011-12-19 <http://journalufa.com/2204-iskusztvennaya-respublika-falshivaya-perepis.html>, letöltés: 2012.01.18.

HUZIJAHEMETOVA, Irina

- 2012 Skolalen zarnyi sükjüshez. *Osmesz.* Megjelenés ideje: 2012.05.17

LANE, Christel

- 1981 *The Rites of Rulers. Ritual in Industrial Society – The Soviet Case*. Cambridge University Press.

LOSONCZY Annamária

- 2000 Himnusz és Szózat, vagy a sorsközösség rituáléi. *Mozgó Világ*. 26. 12. <http://epa.oszk.hu/01300/01326/00012/dec7.htm> Letöltés: 2016.06.24.

MÁCSAI Boglárka

- 2014 Az új lendület – Állampolgári-hazafias nevelés Oroszországban. *Pro Minoritate*. 2014/Ősz: 88–106.

Szovjetszkoje krajevegyenyije (1917-1989) ili isztorija sz geografijej.

<http://vlvzverev.narod.ru/index/0-12>; letöltés: 2013.05.27.

SZTROJEV, Konsztantyin Fedoszejevics

- 1974 *Krajevegyenyije*. Moszkva, <http://kraevedenie.chat.ru/stroev/stroev0.htm>, letöltés: 2013.05.27.

TYIMIRSINA, Venyera

- 2012 Sjus'tül picis, pösez kuzsmo. *Osmesz*. Megjelenés ideje 2012.02.16.

TYISKOV, A. Valerij

- 1992 The Crisis in Soviet Ethnography. *Current Anthropology*. 33. 4. 371–394.

- 2003 *Rekviem po etnoszu. Issledovanyija po szocial'no-kul'turnoj antropologii*. Moszkva: Nauka.

ZEMPLÉNI András

- 2002 Sepulchral Land and Territory of the Nation: Reburial Rituals in Contemporary Hungary. In A. Gergely András (szerk.): *A nemzet antropológiája*. 73–80. Budapest: Új Mandátum.

Zolotoje deszjatyiletyije krajevegyenyija.

<http://cribs.me/kraevedenie/zolotoe-deszatyiletie-kraevedeniya>; letöltés: 2013.05.27.

Mácsai Boglárka

MTA Nyelvtudományi Intézet, Finnugor és Nyelvtörténeti Osztály, Tudományos segédmunkatárs

e-mail: boglarka.macsai@gmail.com

telefon: 06 30 971 6767

Boglárka Mácsai

“The mountain is made up of small pebbles”

The concept of homeland in Russia in school museums in Baskortostan

The author of the article investigates in what way the school museums and the patriotic education in Russia reflect and shape the spatial and cognitive concepts of the Russian motherland on the one hand, and the ethnic and national identity of pupils on the other hand. The exhibitions presenting the so-called “small homelands” serve as a starting point to get familiar with the history of the whole state, which is an indispensable form of confessing and witnessing patriotism. The pictures, epigraphs and various installations to a large extent emphasize this kind of integration of villages

and districts, which is adjusted not only to the public administrative system, but it also reveals the concepts of nation and homeland. The structure of the nation and the homeland of Russia is assonant in that respect that both of them identify themselves as a whole of minor units. The political nation of Russia is a supranational unit of ethnic groups and nations, while the homeland of Russia can be interpreted as the body of minor homelands gradually integrated into one another.

The analysis relies on the exhibitions of eight school museums in Baskortostan and the interviews conducted with teachers responsible for the exhibitions in 2012 and 2013 in villages with Udmurt and Tatar population. This multi-ethnic society is reflected in the exhibitions of the school museums as well, providing a multi-faceted picture of the concepts discussed in the article.

„Aki egyesítette Keletet Nyugattal”. Boldog Oláh Jeremiás (1556–1625)

A jászvásári egyházmegye 20. század végi történetét meghatározó kiadvány látott napvilágot 1670-ben Nápolyban.¹ Ekkor adták ki Francesco Severini *Vita di Fra Geremia Valacco* című kötetét,² amely a mai Románia területéről származó Jeremiás „testvér” életét és csodás tetteit beszéli el. Egy évszázaddal később, 1761-ben újabb életrajz jelent meg, szintén Nápolyban. Szerzője Emmanuele da Napoli,³ a kiadvány címe pedig: *Vita del Venerabil Servo di Dio Frate Geremia da Vallachia*.⁴ A nápolyi katolikusok és az itt működő kapucinus szerzetesek körében szentként tisztelt Jeremiásról és a róla szóló kiadványokról azonban a szerzetes szülőhazája hosszú ideig nem szerzett tudomást. 1905-ben egy román könyvgyűjtő, Gheorghe Sion egy római antikváriumban felfedezte Francesco Severini könyvét. A kiadványt eljuttatta Nicolae Iorga történészhez, aki egy rövid akadémiai közleményben hírt adott Jeremiásról.⁵ A kötet a kolozsvári egyetemi könyvtárba került. Itt jutott hozzá Ilie Dăianu görög-katolikus esperes, aki előbb rövid cikkek majd könyvek formájában számolt be a kötetről és annak tartalmáról.⁶ A század közepén Grigore Manolescu újságíró újabb életrajzváltozatra bukkant Olaszországban. A kiadvány *Un eroe romeno in terra italiana* címet viseli és Severini kötetének modern változatát tartalmazza, ami Francesco Orestano gondozásában jelent meg.⁷ 1956-ban, Jeremiás születésének 400. évfordulóján a kiadvány

¹ Köszönetet mondok Tánczos Vilmosnak a dolgozattal és a téma egy-egy kérdésével kapcsolatosan megfogalmazott észrevételeiért valamint a kutatás folytatására vonatkozóan tett javaslataiért.

² A szerző házfőnöke volt annak a kolostornak, ahol Jeremiás élt. Személyesen ismerhette Jeremiást, a feljegyzések szerint jelen volt halálánál és temetésén is. Itt jegyzem meg, hogy Domokos Pál Péter örökösei jóvoltából 2013-ban kutatási célra megkaptam a Domokos P. P.-hagyaték Jeremiással kapcsolatos anyagát, amiért ezúton is köszönetet mondok. A hagyatékból származó, a dolgozatban felhasznált források adatai a dolgozat végén olvashatók. Domokos P. P. hagyaték. Kéziratok. Filippo Dozzi: Oláhországi Jeremiás 1556–1625. 6.; Gherman 1991: 77.

³ Da Napoli a kapucinusok levéltárosa volt. Domokos P. P. hagyaték. Kéziratok. Cím nélküli kézirat, 37. lap.

⁴ A kiadvány digitalizált formátumban a books.google.ro portálon elérhető. Köszönetet mondok ezúton is Czégényi Dórának a kiadvány felkutatásában nyújtott segítségével. Az életrajzokban a kötet évszáma változó (1761, 1775). Domokos P. P. hagyaték. Kéziratok. Filippo Dozzi: Oláhországi Jeremiás 1556–1625. 7.

⁵ Domokos P. P. hagyaték. Jegyzetek. Nicolae Iorga: „Fericitul Ieremia Valahul”. *Analele Ac. Rom. Sect. Ist.* 1914–15. 474–475.

⁶ Az interneten elérhető (oldalszám nélküli) írásokra a cikkek címének kezdő szavait idézve hivatkozom. A bibliográfiában a felhasznált cikkek alfabetikus sorrendben követik egymást; a letöltés dátumát zárójelben tüntetem fel. A hivatkozott írások szerzője a legtöbb esetben ismeretlen. A kolozsvári Lucian Blaga Központi Egyetemi Könyvtár internetes nyilvánlartása szerint a Severini-féle ponyva a Rare 710-es jelzetszám alatt érhető el. Köszönetet mondok Györfy Eszternek, aki a helyszínen kiderítette, hogy a kiadvány helyben hozzáférhető. A kiadványt a kutatás következő fázisaiban használni fogom. Repere biografice...

⁷ Orestano 1956.; Repere biografice...

román fordítását is közreadták.⁸ 1961-ben Genovában *Ion Kostist* címmel Jeremiásról szóló regény jelent meg.⁹ A kiadványok száma tovább nőtt a szerzetes 1983-ban bekövetkezett boldoggá avatását követően,¹⁰ ám alakja nem vált ismert(ebb)é sem a katolikusok körében, sem pedig a román közvélemény előtt. Ma is formálódó kultuszát „hazatérése” (2008, Onyest/Onești) alapozta meg.

Jeremiás a magyar katolikusok körében sem mondható ismertnek,¹¹ és a moldvai katolikusokkal foglalkozó szakirodalomban, néprajzi gyűjtésekben sem találunk személyével kapcsolatos (tudományos) munkákat. Alakjával elsőként Domokos Pál Péter kezdett el foglalkozni, *Egy boldoggá-avatás háttere* címmel tanulmányt készült írni *Oláhországi Jeremiásról*,¹² számos forrást sikerült összegyűjtenie.

Dolgozatomban a jelenleg hozzáférhető, különböző műfajú, többségében egyházi kiadványokban olvasható adatok alapján igyekszem összefoglalni Jeremiás életének fő, pontosabban (eddig) ismert eseményeit, boldoggá avatásának körülményeit és a napjainkban formálódó egyházi, egyházmegyei kultuszát valamint egy moldvai katolikus közösségben végzett, a kultuszra irányuló terepmunka tapasztalatait. A felhasznált irodalom kapcsán hangsúlyozni kell, hogy szinte kivétel nélkül egyházi kiadású vagy egyházi személyek által jegyzett írások alkotják. Ebben a típusú irodalomban az egyházi szempontok érvényesülnek, eredeti források hiányában egyelőre csak az egyház által közvetített és (már át)értelmezett adatok használhatók. A kutatás folytatásához elengedhetetlen a témához közvetlenül kapcsolódó eredeti dokumentumok és szakmunkák bevonása. E feltáró munka megvalósulásáig egy a témát bevezető, a jelenséget ismertető és néhány fontos kérdést megfogalmazó tanulmány megírására vállalkozhattam, annak reményében is, hogy mindezek számbavétele segíteni fogja a kutatás irányainak a meghatározását.¹³

OLÁH VAGY OLÁHORSZÁGI?

A Jeremiás életéről szóló életrajzi írások alakulástörténete, a későbbi egyházpolitikai ideológiák és a kultusz vizsgálata szempontjából tanulságos számba venni a szerzetes neve kapcsán tapasztalható változásokat. Az első életrajzban (1670) *Geremia Valacco* névalakkal találkozunk, ami a szentek elnevezésére jellemző módon a szerzetes *sármazási helyét*, esetleg a népcsoport nevét (vlah) jelölheti, ám az ma már aligha kideríthető, hogy a 17. században, Itáliában, mely etnikai csoportot, esetleg csoportokat sorolták a vlahok közé.¹⁴ A második életrajzban (1761) a földrajzi elnevezés jelenik meg (*da Vallachia*). Azt egyelőre nem sikerült tisztázni, hogy da Napoli felhasználta-e

⁸ Domokos P. P. hagyaték. Kéziratok. Filippo Dozzi: Oláhországi Jeremiás 1556–1625. 7.

⁹ Da Voltri 1961.

¹⁰ Da Voltri 1988; Gherman 1983, 1991; Toppi 1983.

¹¹ Rövid utalások lásd Bakó 2010; Jakubinyi 2009: 106–109.; N. N. 2004: 983.

¹² Domokos P. P. hagyaték. Levelek. Domokos Pál Péter levele Kozma Györgyhöz, 1983. november 27.

¹³ Életrajzi narratívák, ikonográfia, kultusz, egyháztörténet stb.

¹⁴ A kérdéstről lásd Hegyi 2001.; Máté 2010.

a Severini-féle életrajzot és azt sem, hogy – amennyiben ismerte azt – miért változtatta meg a szerzetes nevét. Valahia a mai Románia déli részét képezte, a történelmi Țara Românească (Havasalföld) tartomány egyik elnevezése volt, az itt élő népcsoportokat a források *rumâni*, illetve a modern korig a *vlah* elnevezéssel illetik. Bár a 14–19. század között fennálló Valahia tartomány határai több ízben változtak, a történelmi Moldova nem tartozott a területhez. A későbbi életrajzok némelyikében Jeremiás származási helyeként a *Piccola Valacchia* is feltűnik,¹⁵ ami 1781-től a Țara Românească melletti Olténia egyik elnevezése volt. Jeremiás életrajzi adatai (születési hely, Itáliába tett utazásának egyes állomásai stb.) ellenben, ahogyan a későbbiekben látni fogjuk, moldvai helyszíneket jelölnek. Érdekes, hogy a mai ismereteink szerint elsőnek tekinthető román nyelvű cikkben (1914) *Fericitul Ieremia Valahul* (Boldog Vlah/Oláh Jeremiás) néven szerepel, ami abból a szempontból is különleges, hogy a szerzetes boldoggá avatására csak 1983-ban került sor, és a román szerző által felhasznált olasz nyelvű kiadványban ez a jelző nem fordul elő. A későbbi román és olasz életrajzokban már a *szent* és a *román* jelzők is feltűnnek. A magyar nyelvű forrásokban, illetve közleményekben az *Oláhországi Jeremiás* illetve *Oláh Boldog Jeremiás*¹⁶ elnevezés használt. A boldoggá avatást követően megjelent egyházi írások többségében a „hivatalosnak” tűnő *Fericitul Ieremia Valahul* néven szerepel, így dolgozatomban ennek magyar fordítását (*Boldog Oláh Jeremiás*) használnom anélkül, hogy ezzel egyszersmind állást foglalnék a szerzetes származását illető kérdésben.

JEREMIÁS ÉLETE

A biográfiákról

A Jeremiás-életrajzokban vázolt adatok terén számos ellentmondás tapasztalható.¹⁷ Az egyes részművek s így a narratív hagyomány kifejtését megelőzően fontosnak tartom számba venni az eddig ismert legalapvetőbb (életrajzi) adatokat, annak tudatában is, hogy az információk „hitelessége” kérdéses (és itt most nem is esnek részletes kutatói reflexió alá), és hogy az egyes részterületek (későbbi) önálló vizsgálata akár alapjaiban is megváltoztathatja az alábbiakban vázolt „életrajzot”.¹⁸ Az életrajzi összeállítás többnyire rövid terjedelmű egyházi kiadású, kisebb számban nyomtatott, nagyobb részt a világhálón közzétett életrajzokban olvasható adatokat sorakoztat egymás mellé. Az életrajzok a legtöbb esetben forrásmegjelölés nélkül közölnek egymásnak ellentmondó információkat, szerzőjük pedig (néhány kivételtől eltekintve) ismeretlen. Újabb források feltárása illetve (egyelőre hozzáférhetetlen, külföldi) kiadványok megszerzése segítené annak a kérdésnek a tisztázását, hogy az utóbbi években közreadott életrajzok

¹⁵ Például B. Geremia Stoica da Valacchia...

¹⁶ Domokos P. P. forrásai, a Magyar Katolikus Lexikon címszava, illetve: Jakubinyi 2009: 106.

¹⁷ A 17–21. század között közreadott életrajzok keletkezéstörténete, a szerzetesről szóló narratív hagyomány vizsgálata folyamatban van.

¹⁸ Ez alatt nem valamiféle „valóságos” életrajz-rekonstrukció értendő, pusztán az egymásnak sok esetben ellentmondó adatok alapján megrajzolható biográfia-verzió, (legenda), amely nem az alapját, pusztán a kezdetét képezi a kérdéskör vizsgálatának.

egyes adatai¹⁹ honnan származnak, valamint azt, hogy mivel magyarázható az adatok terén tapasztalható ellentmondásosság? Kérdés az is, hogy számolhatunk-e egyáltalán történetileg (valamelyest) hiteles életrajzzal, amely viszonyítási alapul szolgálhatna a biográfia-variánsok elemzése során. Feltételezhető, hogy a nápolyi ferencesek által közreadott két olasz életrajz (1670, 1761) egészen más céllal íródott, mint a későbbi, 20–21. században jegyzett életrajzok, előbbiek a rend „érdekeit”/céljait,²⁰ utóbbiak, kétség kívül a jászvásári püspökség egyházpolitikai, ideológiai „érdekeit”/céljait szolgálták. A narratív hagyomány vizsgálata tehát nemcsak az egyes életrajzok összehasonlító elemzését kívánja meg, hanem az egyes korszakok egyháztörténeti kontextusának ismeretét is. Egy ilyen irányú vizsgálat hiányában az életrajzi adatok számbavétele apropóján valójában a – napjainkban zajló – mítoszképzésről, a legendahagyomány hivatalos alakításáról és népi alakulásáról lehet számot adni.²¹

Származási hely

A legkorábban keletkezett életrajz (1670) *Zaxo*,²² a második biográfia (1761) *Saxo*²³ néven említi a települést, ahol *Costiște Ion*/Kostistk János,²⁴ a későbbi Boldog Jeremiás 1556. június 29-én meglátta a napvilágot.²⁵ A később keletkezett életrajzok némelyikében, bibliográfiai adatok, források feltüntetése nélkül születési időpontként június 7,²⁶ június 21²⁷ is előfordul. Az egyházi portálokon olvasható életrajzokban újabb településnevek bukkannak fel, úgymint: *Sasca*,²⁸ *Sarsca*,²⁹ *Tzatzto* vagy *Tafo*,³⁰ *Scheia* vagy *Scheia*,³¹ *Karácsonykő* (Piatra Neamț), az adatok eredetéről ellenben nem kapunk eligazítást. Egy másik, a *szászúti* (Sascut) katolikusok köréből feljegyzett (néprajzi)

¹⁹ Például az olaszországi út során beiktatott onyesti állomás, a Tatroszon történő átkelés stb.

²⁰ Jeremiás a ferences rend kapucinus ágának első boldoggá avatott laikus szerzetese.

²¹ Erre a problémára Tánccs Vilmos hívta fel a figyelmemet.

²² A kiadvány tartalmáról csak közvetett ismereteim vannak. Bár a román nyelvű életrajzi írások gyakran említést tesznek róla, nem tudható, hogy mi származik ténylegesen a Severini kiadványból. A kiadvány vélhetően alapját képezhette a később keletkezett életrajzoknak. A Severini-féle életrajzból merítő, 2011-ben negyedik alkalommal kiadott Dăianu-féle kötetben például a születés helyszíne nem a hivatkozott kiadványban olvasható *Zaxo*, hanem: *Xaxo* (Piatra) (Dăianu 2011: 16.), a könyv 1936-os kiadásban pedig már Tatu szerepel. Dăianu 2011: 5. Bibliográfiai hivatkozás egyik adat esetében sincs.

²³ Da Napoli 1671: 3. Később már Da Napoli is *Zaxo* néven emlegeti (például 14. oldalon). A Moldvában működő misszionáriusok jelentéseiben találunk példát a *Saxo* (szász) kifejezés előfordulására (például egy-egy személynévben). Például Jacobus Saxo Baniensis pap esetében („a szász Jacobus moldvabányai”). Benda 2003: 142.

²⁴ N. N. 2004: 983.

²⁵ Da Napoli 1761: 2.; *Viețile sfinților*...

²⁶ *Fer. Ieremia Valahul I...*

²⁷ *Viața Fericitului...*

²⁸ *Repere biografice...*

²⁹ Gherman 1991: 14.

³⁰ Da Voltri szerint *Scheia Tafo* település neve, amit a magyarok használtak. *Fericitul Ieremia* – profil...; Jerney János Scheiaról a következőket írja: „Szeia vagy Schei falu a besztercei czinut felső részében (...) 220 kath. csángómagyar lakosai már nem tudják nyelvüket”. Jerney 1844–45: I. 212.

³¹ *Scurtă biografie...*

adat szerint Jeremiás a falu szülötte.³² Forrás megjelölése nélkül egy olasz-román két-nyelvű honlapon olvasható írás szerint ugyancsak Szászút a szülőhely.³³ A *Magyar Katolikus Lexikon*ban olvasható adatok értelmében Kostistk János a *Tatros* völgyében született.³⁴ Az életrajzokban leggyakrabban emlegetett, a mai Suceava (Szucsáva) megyéhez tartozó Sasca település (egyelőre) azonosíthatatlan, a megyében jelenleg három, Szucsávától délre, Fálticeni közelében elhelyezkedő falu viseli ezt a nevet. Iosif Gabor egyháztörténész szerint *Sasca Mare* régi szász kolónia, feltételezése alapján Jeremiás itt született.³⁵ Zöld Péter jelentésében (1781), és egy ugyanekkor (1792) készült térképleírás hasábjain találkozunk a településsel és pedig Talpa község filiái között, Saska néven.³⁶ Az életrajzokban gyakran emlegetett másik település Șcheia/Scheia. A község (ma) Szucsáva város mellett található, a szucsávai Nepomuki Szent János plébánia filiája. Román forrásokat idézve Domokos Pál Péter kimutatta, hogy Scheia a mai Piatra Neamț megyében található *David* település korábbi elnevezése is.³⁷ A Jeremiáról szóló életrajzok kritikai vizsgálatával foglalkozó egyháztörténész, Ion Dumitriu-Snagov véleménye szerint a helynevek terén tapasztalható zavarok a román név torz olasz fordításaival magyarázhatóak, álláspontja szerint Jeremiás a szucsávai Sasca-n született,³⁸ az egykori püspöki székhely, *Baia* (Moldvabánya) közelében.³⁹ E (jelenleg) „hivatalosnak” tekinthető álláspont nem vált általánossá, a legújabb egyházi kiadványokban továbbra sem egységes a származási hely jelölése, a településnevek forrásmegjelölés nélkül tetszőlegesen váltakoznak.

Család

A Da Napoli által szerzett életrajzban (1761) a szülők neve: *Stoica Koftik* és *Margareta di Barbat*,⁴⁰ a román nyelvű egyházi életrajzokban *Costiște Stoica* és *Margareta Bărbat*.⁴¹ Jeremiás a család elsőszülött gyermeke, a keresztségben *Ion* (János) nevet kapta.⁴² Egy spanyol nyelven közreadott életrajz szerint az édesanya olasz származású volt.⁴³ A hét gyermeket nevelő szülők földműveléssel és állattartással foglalkoztak.

³² Fericitul Ieremia – profil... A történeti forrásokban Szászút első említésére jóval Jeremiás halála után találunk példát, Coșa szerint egy 1639-ből (Coșa 2007: 172.), Gazda szerint pedig egy 1698-ból származó forrásban (Gazda 2005: 145).

³³ Beato Geremia da Valacchia...

³⁴ N. N. 2004: 983. A Magyar Katolikus Lexikon adatai a freiburgi Lexikon für Theologie und Kirche (1993–2001) kiadványból származnak. Jakubinyi 2009: 106.

³⁵ Gabor 1995: 239.

³⁶ A jelentést idézi: Domokos 2001: 87, 97, 144.

³⁷ Domokos 2001: 113, 144.

³⁸ A megyei nyilvántartásban ilyen település nem szerepel, így nem tudható, a három település közül (Sasca Mică, Sasca Mare, Sasca Nouă) melyik lehet a szülőfalu.

³⁹ Încadrare istorică...

⁴⁰ Da Napoli 1761: 3.

⁴¹ Némely életrajzban Barbat néven szerepel az anya. Lásd például Toppi 2008: 33. Marcus Bandinus jelentésében (1648) a jászvásári katolikusok névsorában előfordul a Barbat vezetéknev, a moldvabányaiak összeírásában pedig a Barbalat. A jelentést közli: Benda 2003: 451, 447.

⁴² Viețile sfinților...

⁴³ Bibliográfiai hivatkozás nélkül. Beato Jeremiás de Valaquia... Ez az adat más – eddig ismert – életrajzban nem fordul elő.

Néhány életrajzban szó esik arról, hogy a család ortodox, evangélikus, református és huszita többséget alkotó kis katolikus közösségben élt,⁴⁴ ortodox (el)nyomás, olykor üldözés alatt,⁴⁵ és környezetükben a tatár és török támadások is gyakoriak voltak.⁴⁶ Dumitriu-Snagov szerint Jeremiás későbbi olaszországi távozását a katolikus vallás térségből történő eltűnése mellett az is indokolta, hogy 1571-ben Ioan Vodă cel Viteaz elüldözte a (magyar) ferences szerzeteseket bákói kolostorukból, később a török háborúk alatt a kolostor épületét is megsemmisítette,⁴⁷ s e körülmények között a fiatal János szerzetesi hivatása saját környezetében nem is teljesedhetett volna ki.⁴⁸ Az előbbiekkal ellentétes véleményt tartalmazó tanulmány jelent meg a Jeremiás boldoggá avatását követő esztendőben, 1984-ben a franciaországi Irénikon című katolikus folyóiratban Ioan Dură történész, pap tollából.⁴⁹ A két részben közreadott cikkében a moldvai katolikusok 17. századi története, illetve a katolikus-ortodox együttélés kapcsán Dură úgy fogalmaz, Moldvában (és Havasalföldön), Jeremiás korában már megvalósult az ökumenizmus, az egyes felekezetek békében éltek egymás mellett, a két tartomány vezetői pedig toleráns magatartást tanúsítottak a területükön élő vallási kisebbségek iránt, sőt, a vallási közösségek működését anyagiakkal is támogatták, az egyházi személyek pedig politikai szerepeket is betöltöttek.⁵⁰ A témával foglalkozó magyar nyelvű szakirodalom a Dumitriu-Snagov által vázoltakat támasztja alá,⁵¹ igaz ugyan, hogy a Dură által felvetett kérdésekkel (például a politikai szerepvállalások) magyar szerzők (még) nem foglalkoztak.

Utazás

A fiatal János tizenkilenc esztendő korában, 1575-ben,⁵² más adat szerint 1574-ben,⁵³ „külső jelekben is megnyilvánuló belső indíttatásból” útra kelt.⁵⁴ A feljegyzések szerint családjától nem búcsúzott el.⁵⁵ Útját, majd későbbi szentté válását egy „öreg férfi” jövendölte meg.⁵⁶ Utazása során sok nélkülözést kellett elszenvednie, „a rablók és a törökök több ízben az életére törtek”,⁵⁷ gyakran fontolgatta a visszatérést.⁵⁸

⁴⁴ A térség katolikus lakossága a 16. század második felére áttért a protestáns hitre.

⁴⁵ Fericitul Ieremia – profil...; Toppi 2008: 35.

⁴⁶ Gherman 1991: 14.

⁴⁷ *Încadrare istorică...*

⁴⁸ Gherman 1991: 20.

⁴⁹ Az interneten olvasható írások szerint a szerző a hollandiai román ortodox közösség lelkipásztora.

⁵⁰ Domokos P. P. hagyaték. Tanulmányok. Dură, Ioan: La tolérance religieuse en Valachie et en Moldavie pendant la seconde moitié du XVII^e siècle. 1984. 52–58.

⁵¹ Benda 2003; Domokos 2001.

⁵² *Viețile sfinților...*

⁵³ *Repere biografice...*

⁵⁴ Toppi 2008: 31.

⁵⁵ *Viețile sfinților...*

⁵⁶ Toppi 2008: 31; Gherman 1991: 18. Az „öreg férfi” élete későbbi eseményein is feltűnik. Dăianu 2011: 20.

⁵⁷ Fericitul Ieremia...; Toppi 2008: 36.

⁵⁸ Gherman 1991: 23.

Egy életrajz szerint Onešten,⁵⁹ másik szerint Ojtozon,⁶⁰ ismét másik szerint Gyimesen⁶¹ haladt át. Brassó és Szeben után⁶² Gyulafehérvárra jutott,⁶³ ahol másfél-két évet töltött el,⁶⁴ a vár építésében segédkezett,⁶⁵ majd miután megismerkedett az olasz sebészorvossal, Pietro Giacomo-val,⁶⁶ Olaszországba utazott.⁶⁷ Egyes adatok szerint Gyulafehérvárról Raguza,⁶⁸ mások szerint Magyarország és Jugoszlávia (!) irányába indultak el.⁶⁹ Bari városában másfél esztendőt töltött el, egyes adatok szerint egy fűszeresnél,⁷⁰ más életrajzok szerint egy patikában vállalt munkát.⁷¹ Utóbbi helyen, Cesare de Cuore gyógyszer-tárában gyógyszerészeti és orvosi alapismeretekre tett szert,⁷² amiket a későbbiekben, a betegek ápolása során hasznosított. A fiatal János számára a Bari városában tapasztalt erkölcsi romlottság csalódást okozott,⁷³ és elhatározta, hogy visszatér szülőföldjére, azonban a kikötőben ismét megjelent az „öreg férfi”, aki arról tájékoztatta, hogy: „Olaszország nem Bariból áll, itt van Nápoly és Róma is, ahol vannak jó keresztények”.⁷⁴

Szerzetesi fogadalom, szerzetesi név, szerzetesi tevékenység

János Nápolyba utazott, és jelentkezett az itt működő ferences kolostornál. A Sesaonica-ban⁷⁵ eltöltött novíciusi felkészülést követően,⁷⁶ 1578-ban, a Régi Szent Efrém kolostor kapucinus ferences rendházban szerzetesi fogadalmat tett.⁷⁷ Több kolostorban megfordult, végül a nápolyi Szeplőtelen Fogantatás templom rendházába helyezték, ahol több mind négy évtizedet töltött el.⁷⁸ A fogadalomtétel alkalmával vette fel a Je-

⁵⁹ Repere biografice... Petru Gherghel püspök meghívására ide telepedtek le 400 évvel később az olasz kapucinus szerzetesek, akik a Jeremiás kultusz hazai megszervezői lesznek.

⁶⁰ Scurtă biografie...; Zamfirache 2006. Ezt állítja a boldoggá avatás kapcsán írt rövid cikkében Petru Gherghel is. Domokos P. P. hagyaték. Sajtóforrások. Petru Gherghel: Pellegrino d'amore, 5.

⁶¹ Ieremia Valahul, sfântul...; Dumitriu-Snagov is ezt erősíti meg: *Încadrare istorică ...*

⁶² Fericitul Ieremia – profil...; Fericitul Ieremia...

⁶³ Da Napoli 1671: 16.

⁶⁴ Repere biografice...

⁶⁵ Fericitul Ieremia – profil...; Toppi 2008: 37; Gherman 1991: 23.

⁶⁶ Másik életrajz szerint az orvos neve Pietro Lo Iacomo (Scurtă biografie...), vagy Pietro Lo Iacono (Fericitul Ieremia...)

⁶⁷ A Gherman-féle életrajz szerint az orvos „beszélte János nyelvét”. Gherman 1991: 24.

⁶⁸ Viețile sfinților...

⁶⁹ Fericitul Ieremia – profil...

⁷⁰ Gherman 1991: 26.

⁷¹ Viețile sfinților...

⁷² Domokos P. P. hagyaték. Kéziratok. Filippo Dozzi: Oláhországi Jeremiás 1556–1625. 27.

⁷³ Toppi 2008, 39.

⁷⁴ Fericitul Ieremia – profil...; Gherman 1991: 29.

⁷⁵ Más írás szerint Sessa Aurunca, ami az olasz község mai hivatalos elnevezésének felel meg. Gherman 1991: 33.

⁷⁶ Fericitul Ieremia – profil...

⁷⁷ Repere biografice...

⁷⁸ Gherman 1991: 35.

remiás nevet,⁷⁹ amihez rövidesen a Valacco/Valahul is társult.⁸⁰ Néhány életrajzban szerzetesi neve mellett apja keresztnéve szerepel (*Stoica Geremia*).⁸¹ A Filippo Dozzi által összeállított életrajzban foglaltak szerint „nincs kizárva, hogy a kapucinus atyák megmagyarázták neki Valacchia eredetét, amely Aeneas Silvius Piccolomini, II. Piusz pápa szerint Flaccus⁸² római tábornok nevéből származik, s Jeremiás származására büszke lévén” ezt választotta szerzetesi neve mellé.⁸³ Dimitriu-Snagov feltételezése szerint Jeremiás az oszmán invázió ellen harcoló „Mihai Viteazul, voievodul Valahiei” iránti büszkeségből vette fel a Valahul utónevét.⁸⁴

Több életrajz kiemeli, hogy a szerzetest aggodalommal töltötte el, hogy nem emlékezett bérmlétezésének pontos időpontjára.⁸⁵ Római zárándoklata alkalmával (1600) ebbéli aggályait megosztotta az éppen ott tartózkodó Bernardino Quirinivel is. Argeș püspöke megnyugtatta a szerzetest tájékoztatván arról, hogy Oláhországhoz hasonlóan Moldvában is – már a Tridenti zsinat előtt – szokás volt a gyermekek megbérmlése a keresztelés alkalmával, ahogyan „ösi keresztény szokás alapján” a görög-keletieknél történik, s így amennyiben részesült a keresztség szentségében, a bérmlétezésére is sor kerülhetett.⁸⁶

Jeremiás laikus szerzetesként szolgált, az egyházi rend szentségében nem részesült.⁸⁷ Az életrajzok egyszerű, írástudatlan,⁸⁸ teológiában járatlan szerzetesnek mutatják be,⁸⁹ aki több mint negyven esztendőt töltött el a kolostor falai között, többnyire a betegek ápolásával foglalatoskodva,⁹⁰ a konyhai munkákban segédkezve,⁹¹ valamint a társadalom peremén élők étkeztetésére, gyermekeik nevelésére, gondozására is nagy figyelmet fordítva.⁹² Szerzetestársaival imaközösséget alapított, különböző célokért együtt imádkoztak.⁹³ A mai egyházi imaszövegekben foglaltak alapján Jeremiás bátor és alázatos, szorgalmas és vidám természetű volt, a betegek, a szegények és az éhezők segítője, a kétségbeesettek, bajba jutottak, orvosok és előljárók tanácsadója.⁹⁴

⁷⁹ A regényes stílusban írt Gherman-féle életrajz szerint a szerzetes mestere, Felice de Monteleone ajánlására választotta a Jeremiás nevet. Gherman 1991: 33.

⁸⁰ Domokos P. P. hagyaték. Jegyzetek. Filippo Dozzi: Oláhországi Jeremiás 1556–1625. 20.

⁸¹ Domokos P. P. hagyaték. Jegyzetek. Filippo Dozzi: Oláhországi Jeremiás 1556–1625. 25.

⁸² Traianus császár Flaccust nevezte ki Dacia kormányzójává. Domokos P. P. hagyaték. Jegyzetek. Filippo Dozzi: Oláhországi Jeremiás 1556–1625. 20.

⁸³ Bibliográfiai hivatkozás nélkül. Domokos P. P. hagyaték. Jegyzetek. Oláhországi Jeremiás (1556–1625). 20.

⁸⁴ *Încadrare istorică...*

⁸⁵ Nicolae Iorga emiatt tartja kérdésesnek Jeremiás katolikus „származását”, mivel azt: „születése alapján katolikus vagy sem Jeremiás, vére-, erkölcsi-, nyelve alapján román volt. Élete számunkra nem lehet közömbös, szellemisége sem.” Domokos P. P. hagyaték. Jegyzetek. Nicolae Iorga: „Fericitul Ieremia Valahul”... 3.

⁸⁶ Domokos P. P. hagyaték. Kéziratok. Filippo Dozzi: Oláhországi Jeremiás 1556–1625. 29.

⁸⁷ Cuviosul Ieremia Valahul...

⁸⁸ Domokos P. P. hagyaték. Jegyzetek. Oláhországi Jeremiás (1556–1625). 21.

⁸⁹ *Începutul cultului...*; Dăianu 2011: 16.

⁹⁰ Repere biografice...; Vö.: Fericitul Ieremia – profil...

⁹¹ Fer. Ieremia Valahul II...

⁹² A szegények számára ételmet koldult. Gherman 1991: 48.

⁹³ Fericitul Ieremia – profil...

⁹⁴ Scurtă biografie...

Látomások, jelenések, kísértések

Egy életrajz adatai szerint 1600-ban,⁹⁵ másik szerint 1608-ban, Nagyboldogasszony napján Jeremiás látomásban részesült. Templomi imádkozása során Mária, és a karján ülő gyermek Jézus jelent meg előtte.⁹⁶ A szemtanúk, akik maguk is részesedni kívántak a látomás élményéből, ruháját darabokra tépték és magukkal vitték.⁹⁷ Ámbár Jeremiás titkolta, a látomás híre mégis elterjedt a környéken. De Bisignano hercegnője, Isabella della Rovere magához hívatta a szerzetest valamint egy festőművészt, aki a látomásban látottakat megörökítette. A hercegnő a festményről másolatokat is készíttetett.⁹⁸ Az életrajzokban szó esik egy angyal és azon halottak megjelenéséről is,⁹⁹ akikért imádkozott vagy bűntört tartott.¹⁰⁰ Egy feljegyzés szerint haldokló édesanyjáról is látomása volt.¹⁰¹ A természetfeletti élmények kapcsán az életrajzokban szó esik arról is, hogy Jeremiásnak komoly küzdelmet kellett folytatnia a Sátánnal, aki „szörnyű állatalakban” jelent meg előtte, hogy megakadályozza az imavégzést. Rémes, rőfögő, nyávogó, nyerítő monstrum alakban jelent meg majd felfedte önmagát („a tisztátalan”) és valódi szándékait (tudni illik magához vonzani a fiatalokat és a papokat). A tisztátalan lélek megjelenésekor Jeremiás átkot mondott, keresztet vetett, ezek hatására a sátán eltűnt.¹⁰²

Csodák, prófécia

Az életrajzokban foglaltak szerint a betegek gondozását és a körükben megesett csodás gyógyításokat Jeremiás bűjtartással, szenteltvíz használatával és a következő ima elmondásával vitte véghez: „Az Atya Isten ereje, a Fiú Isten bölcsessége, a Szentlélek ereje óvjon meg minden bajtól. Jézus, Mária, Ferenc”.¹⁰³ Ehhez gyakran hozzáfűzte a következőket is: „Én megjelöllek, Isten meggyógyít”,¹⁰⁴ és keresztet rajzolt a beteg homlokára. Az adatok szerint Jeremiás pusztá jelenléte is vigaszt és enyhülést nyújtott a betegek számára. Migrénben, hipochondriában, ördögi megszállottságban szenvedő betegeket gyógyított meg.¹⁰⁵ Egy feljegyzés szerint maga is csodás gyógyulásban részesült, amikor végzetesnek tűnő betegségéből Szűz Mária meggyógyította.¹⁰⁶ A legnépszerűbb, és sokat idézett kiadványban negyven csodatörténet olvasható.¹⁰⁷ A csodákról feljegyzések készültek, a dokumentációban a meggyógyított betegségek fajtái, a beteg neve és lakhelye, a tanúk, valamint a csodát megállapító orvos neve szerepelt.¹⁰⁸ A csodákban részesült személyek között szegények, hercegek és nemesek is

⁹⁵ Fericitul Ieremia – profil...

⁹⁶ Scurtă biografie...; Gherman 1991: 55.

⁹⁷ Viața Fericitului...

⁹⁸ Da Napoli 1761: 56. 62. 99.; Fericitul Ieremia – profil...; Gherman 1991: 56.

⁹⁹ Fer. Ieremia Valahul II...; Gherman 1991: 53.

¹⁰⁰ Gherman: 1991: 54.

¹⁰¹ Fer. Ieremia Valahul II...

¹⁰² Fer. Ieremia Valahul II...

¹⁰³ Scurtă biografie...

¹⁰⁴ Fericitul Ieremia – profil...

¹⁰⁵ Fericitul Ieremia – profil...

¹⁰⁶ Gherman 1991: 57.

¹⁰⁷ Dăianu 2011: 51–62. Lásd még Gherman 1991: 40–43. ill. 70–74.

¹⁰⁸ Fer. Ieremia Valahul II...

előfordultak.¹⁰⁹ A gyógyító csodák hatására a nép „még életében szentnek kiáltotta”.¹¹⁰ Csodás gyógyulásokra halálát követően is sor került, a sírjánál megjelent betegek koporsóját megérintve gyógyulást nyertek, és csodás gyógyulások történtek később az ereklyék megérintése során is.¹¹¹

Az életrajzok a gyógyítások és gyógyulások mellett Jeremiás prófétai ténykedéséről is beszámolnak. A szerzetes a bajba jutottak és a betegek körében gyakran jövedőlt, megjósolta egy-egy betegség végekimenetelét és a haldoklók túlvilági sorsát is.¹¹²

Jeremiás halála

1625-ben Jeremiás meglátogatta a súlyos betegségben szenvedő Giovanni Avalos-t. Mintegy 12 km-t tett meg szélviharban,¹¹³ megbetegedett, március 5-én (más forrás szerint február 26-án) életét vesztette,¹¹⁴ halálát tüdőgyulladás okozta. Egyes adatok szerint halála előtt látomásban részesült.¹¹⁵ Halálhírére („meghalt a szent”¹¹⁶) a kolostor környékén tömegek jelentek meg, a rendház vezetői a nagyszámú látogató miatt a holttestet elrejtették. Több alkalommal új ruhába öltöztették, lévén, hogy ruháját a látogatók mindannyiszor szétépték és ereklye gyanánt magukkal vitték.¹¹⁷ Más adatok szerint ruháit maguk a szerzetesek osztották szét az ereklyére vágyók és vágyakozók körében.¹¹⁸ Az egyre növekvő tömeg okozta zavarok miatt az előljárók a temetését hajnali órákra időzítették.¹¹⁹ Testét a rend nápolyi Szeplőtelen Fogantatás templomába helyezték el, a ceremóniák lebonyolításához szükséges körülményeket rendfenntartók biztosították.¹²⁰ A halott testét egy forrás szerint előbb fából ácsolt koporsóba, majd öt nappal később,¹²¹ a De Stigliano hercegnő által ajándékozott ólom koporsóba helyezték.¹²² Sírba helyezését megelőzően az apát festőt hívatott, aki egész alakos festményt készített a halotról.¹²³ Az adatok szerint a 18. század „drámai viszonyai közepette” a koporsónak nyoma veszett;¹²⁴ más adat szerint a római Brindisi Szent Lőrinc templomba szállították.¹²⁵ Földi maradványait végül 1947-ben¹²⁶ lelték meg a rend köz-

¹⁰⁹Fer. Ieremia Valahul II...; Dăianu 2011: 24.

¹¹⁰Dăianu 2011: 25.

¹¹¹Fer. Ieremia Valahul II...

¹¹²Gherman 1991: 68.; Dăianu 2011: 61–62.

¹¹³Repere biografice...

¹¹⁴Fer. Ieremia Valahul I...

¹¹⁵Forrás megjelölése nélkül. Fericitul Ieremia – profil...

¹¹⁶Fericitul Ieremia...; Dumea 2005: 53; Gherman 1991: 76.

¹¹⁷Fer. Ieremia Valahul II...; Viețile sfinților...; Dăianu 2011: 15.

¹¹⁸Gherman 1991: 77.

¹¹⁹Dăianu 2011: 65.

¹²⁰Gherman 1991: 78.

¹²¹Másik feljegyzés szerint erre két hónappal később kerül sor. Dăianu 2011: 67.

¹²²Fer. Ieremia Valahul II...

¹²³Gherman 1991: 78.

¹²⁴Fer. Ieremia Valahul I...

¹²⁵Repere biografice...

¹²⁶Más adat szerint holttestét 1948-ban találta meg Grigore Manolescu, Giulio Cremona és Aloisie Tăutu. *Încadrare istorică...*

ponti templomában,¹²⁷ 1961-ben Rómából Nápolyba, 2008. május 13-án a moldvai Onyestbe szállították.¹²⁸

A boldoggá avatás

A Jeremiás sírjához történő zarándoklatok a szerzetes temetése után is folytatódtak, és a feljegyzések szerint a sírja körül és az ereklyék „hatására” végbement csodás gyógyulások száma nőtt.¹²⁹ Mindezek nyomán VIII. Orbán pápa két évvel halála után (1627), a rend által összeállított dokumentumok alapján szorgalmazta a szerzetes boldoggá avatását. Egy feljegyzés szerint 232 tanút hallgattak ki,¹³⁰ ezek közül 147,¹³¹ másik adat szerint 146,¹³² ismét másik feljegyzés szerint pedig 68¹³³ személy tett tanúságot/esküt Jeremiás csodás tetteiről. A szentté avatási eljárás dokumentációja 2000 oldalt tett ki,¹³⁴ ám az egyházi eljárás ismeretlen okokból megszakadt. Később, XI. Ince pápa (1676–1689) újból foglalkozott az üggyel, ám érdemi előrelépés ezúttal sem történt. Az ügy 1900-ban került ismét napirendre, majd – ismeretlen okokból – az eljárást újabb évtizedekre felfüggesztették.¹³⁵ 1959-ben XXIII. János egy deklarációban¹³⁶ elismerte Jeremiás érdemeit, hogy tudni illik hősieen gyakorolta a keresztény erényeket.¹³⁷ Végül, II. János Pál pápa, 1983. október 30-án Jeremiást boldoggá avatta.¹³⁸ A ceremónián a jászvásári egyházmegye akkori titkos ordinarius, ¹³⁹ jelenlegi püspöke, Petru Gherghel és több romániai¹⁴⁰ valamint olaszországi pap és szerzetes volt jelen.¹⁴¹ A romániai zarándoklatot Petru Gherghel vezette, aki a liturgián koncelebrált.¹⁴² A boldoggá avatás kapcsán az életrajzok sorra felidézik II. János Pál pápa román nyelven elhangzott üzenetét, miszerint: „Boldog Oláh Jeremiás, aki Romániából Olaszországba vándorolt, egyesítette Keletet Nyugattal, jelképes hidat alkotva a népek és a keresztény egyházak között”.¹⁴³

Jeremiás boldoggá avatásának évében, 1983 elején adta ki II. János Pál pápa a *Divinus perfectionis* Magister kezdetű apostoli konstitúciót, amely a modern szentté avatási eljárások alapdokumentuma, és amelyben az áll, hogy a szentté avatási eljárás-

¹²⁷Fer. Ieremia Valahul I...

¹²⁸Repere biografice...

¹²⁹Gherman 1991: 79–81.

¹³⁰Domokos P. P. hagyaték. Kéziratok. Filippo Dozzi: Oláhországi Jeremiás 1556–1625. 4.

¹³¹Fer. Ieremia Valahul II...

¹³²Murariu 2008.

¹³³Domokos P. P. hagyaték. Jegyzetek. Gieremia La Valacchia. 26.

¹³⁴Domokos P. P. hagyaték. Kéziratok. Filippo Dozzi: Oláhországi Jeremiás 1556–1625. 4.

¹³⁵Viețile sfinților...

¹³⁶Discorso del Santo Padre Giovanni XXIII...

¹³⁷Repere biografice...; Toppi 2008: 61.; Gherman 1991: 93.

¹³⁸Domokos P. P. hagyaték. Sajtóforrások. II Santo Padre... 1. A boldoggá avatás diplomáciai háttere egyelőre ismeretlen.

¹³⁹Az egyházkormányzat titkos irányítója.

¹⁴⁰Köztük volt Benedek Márton pap, orvos is. Peti 2008: 22.

¹⁴¹Cojoc 2013. 12.

¹⁴²Domokos P. P. hagyaték. Kéziratok. Cím nélküli kézirat, 36. lap.

¹⁴³Fericitul Ieremia... A kérdés politikai hátterének a vizsgálata külön tanulmányt igényel. Lásd Vincze 2006: 291–306.

sokat saját hatáskörben a püspökök indítják el. Egyelőre nincsenek információim arra vonatkozóan, hogy ki volt Jeremiás boldoggá avatásának a kezdeményezője (tudni illik 1983-ban), és arról sem, hogy – a szertartáson történő részvételen túl – volt-e/van-e, és ha igen mi (volt) a szerepe a jászvásári egyházmegye ordinariusának ebben a folyamatban.¹⁴⁴ II. János Pál szavai szerint az eljárás „kezdeményezője” a keresztény gyökerekkel és kultúrával rendelkező „román nép”, akinek a buzgalmát és hűségét elismerendő avatta boldoggá az első (katolikus) *románt*. A szerzetes boldoggá avatásának az ügye tehát több ízben előtérbe került, közvetlenül a boldoggá avatást megelőző évtizedekben is (1959), az ügy képviselői azonban (egyelőre) azonosíthatatlanok, a szorgalmazók között a szerzetesrend feltehetően (mindenkor) aktív szerepet vállalt. A rendtársak által jegyzett életrajzok alapján azonban eléggé bizonyosnak tűnik az, hogy a boldoggá avatás motivációi között a vallási erények gyakorlásáért kijáró elismerés kinyilvánítása (*példaképpálítás*) és szűkebben a rend, tágabban az egyház érdekeinek a képvisellete dominált. Az etnikai, nemzeti, politikai motivációk és szándékok – úgy tűnik – a tényleges boldoggá avatást követően jelennek meg, markánsan ugyan, de még csak kezdetleges formában, míg nem az 1990-es évek után kezdődő („nemzeti”) kultusz napjainkban megfigyelhető kibontakozásához vezettek. A kérdés tehát meglehetősen rétegzett, a folyamat egyes szakaszai önálló elemzést igényelnek. Mindazonáltal megjegyzendő az is, hogy a Jeremiás szentté avatásával és kultuszával kapcsolatos sajátosságok egyáltalán nem példa nélküliek, elég, ha csak Árpád-házi szent Margit esetét említjük meg, akinek a szentté avatási eljárása 670 év után vezetett sikerre, a szentté avatást pedig – Jeremiás boldoggá avatásához hasonlóan – politikai és egyházi érdekek (is) motiválták.¹⁴⁵ Az eljárás tehát a dolog természetéből adódóan is hosszú évtizedekre, évszázadokra kiterjed(het).

KITEKINTÉS: A JÁSZVÁSÁRI EGYHÁZMEGYE A BOLDOGGÁ AVATÁS ÉVTIZEDEIBEN

Jeremiás boldoggá avatásának egyházpolitikai körülményei a kor egyháztörténetére vonatkozó kutatások és publikációk hiányában nem ismertek.¹⁴⁶ A jászvásári egyházmegye közelmúlt történelmével foglalkozó történészek a kommunizmus első évtizedeire (1948–1964) összpontosítanak,¹⁴⁷ munkáikban elsősorban az egyház hatalom általi elnyomásáról értekeznek, a későbbi viszonyok, folyamatok, események feltárása,

¹⁴⁴ A kérdés legmegbízhatóbb tisztázását a szentté avatási eljárás dokumentációjának az ismerete tenné lehetővé, ennek a kutatására a jövőben kerithetnek sort, amennyiben az aktacsomag (ténylegesen) hozzáférhető.

¹⁴⁵ Lásd Barna 2014: 163–205.

¹⁴⁶ A történeti munkák hiányára mások is felhívták a figyelmet. Lásd például Doboş D. – Doboş S. 2008: 177; Peti 2008: 16.

¹⁴⁷ Ezt mások mellett Emil Dumea (2005: 193.) és a Doboş szerzőpáros (Doboş D. – Doboş S. 2008: 177) is hangsúlyozza. Ennek a szemléletnek az érvényesülése különösen a jászvásári egyházmegye történetét feldolgozó munkákban figyelhető, az egyház korabeli viszonyairól, a vallásos életéről igen keveset írtak, a cikkek többségében a papi áldozatokról, az állandó megfigyelésekről, a fojtogató légkörről, a vagyyonelkobzás és államosítás káros következményeiről esik szó.

az egyház és a nemzetideológiák viszonyának az elemzése (véltetően) a történelmi távlat hiánya okán (is) várat magára. A kutatások folytatásához szükséges forrásokat a ma is létező/működő szervezetek, élő személyek érintettsége miatt titkosították, jelentős részük hozzáférhetetlen.

Mint ismeretes, a román kommunista hatalom 1948-ben felfüggesztette az állam és a Szentszék között fennálló konkordátumot (1927), az államosítás jegyében a római katolikus egyházat és a szerzetesrendeket megfosztotta javaiktól, a másfél milliós létszámú, többségben Erdély területén élő görög-katolikus egyházat pedig felszámolta, törvényen kívül helyezte.¹⁴⁸ A titkosszolgálati iratok alapján úgy tűnik, a romániai katolikus enklávák megmentése érdekében a Vatikán kész volt lemondani a görög katolikus egyházzal.¹⁴⁹ A Vatikán és a romániai katolikus egyház közti kapcsolat megszüntetését célzó állami törekvések nyomása alatt, ebben az időszakban a jászvásári egyházmegyét *ordinarius substitutusok* (titkos ordinariusok) irányították. Ilyen ordinarius volt Petru Pleșca is, akinek a működését 1951-ben a Kultuszminisztérium is elismerte, illetve engedélyezte, s vélhetően ennek az együttműködésnek köszönhető, hogy Pleșca, 1977-ben bekövetkezett haláláig komoly eredményeket ért el. Működése alatt a plébániák száma megkétszereződött (69), a papjelöltek számára pedig lehetőség nyílt arra, hogy tanulmányaikat a gyulafehérvári szemináriumban végezhessék.¹⁵⁰ A sikerek Petru Gherghel működése alatt sem maradtak el, Moldvában újabb templomok épültek, plébániák létesültek, a papok száma számottevően nőtt.¹⁵¹ Bár a fentiek alapján a moldvai katolikus egyház és a román állam közötti kollaboráció meglete nem kétséges, a korszakot érintőlegesen kutató egynéhány (egyház)történész vélekedése szerint az ellenségesnek tekintett katolikus egyház (állami) elnyomás alatt működhetett. A történészek szerint az egyház és az állam viszonyában javulást hozott Nicolae Ceaușescu államfő és VI. Pál pápa találkozója (1973. május 27.).¹⁵² A találkozó alkalmával folytatott tárgyalások (?) részletei ma sem ismertek, nem nyilvánosak. A moldvai egyháztörténészek a találkozót szimbolikus jellegűnek értékelik és azt hangsúlyozzák, hogy a katolikus egyház működésének a körülményein nem javított, a titkosszolgálati megfigyelések (az együttműködés ellenére) az egyházra is kiterjedtek, az ateista szemlélet érvényesítése érdekében a vallásosság gyakorlását korlátozták. Varga Andrea történész szerint 1964–1989 között mind a papságot, mind pedig a katolikus hívőket megfigyelés alatt tartották, a Szentszékkal fenntartott kapcsolat formális volt/lehetett,¹⁵³ csökkentették a liturgikus és a vallásos szertartások számát, a katekézisre és a prédikációkra fordítható idő, a prédikáción való szabad, spontán beszéd is limitált volt, megtiltották a körme-

¹⁴⁸ Doboș D. – Doboș S. 2008: 179. 180.

¹⁴⁹ Varga 2006: 160; Kinda 2010: 66.

¹⁵⁰ A körülmények nem ismertek. 1956–1984 között több mint 200 szeminaristát szenteltek pappá. Dumea 2005: 191.

¹⁵¹ Dumea 2005: 192.

¹⁵² Történészekre váró feladat annak a kérdésnek a tisztázása, hogy miből állhatott és milyen célokat szolgálhatott az a sajátos hatalmi viszonyrendszer, melynek főszereplői egyfelől az (egyébként) egyházellenes és nacionalista (asszimiláló) állam, másfelől a nacionalizmus jegyében/érdekében az állammal együttműködő moldvai egyház, és persze a Vatikán.

¹⁵³ Varga 2006: 159.

netek szervezését, a papok nem igényelhetek és nem fogadhattak el külföldről származó tárgyakat, liturgikus kellékeket stb. A totális állami ellenőrzés zökkenőmentes működését a szekuritáé tagjai közé szervezett papok sokasága „segítette”. Varga Andrea kutatásai szerint ebben az időszakban, Romániában minden negyedik római katolikus pap „forrásként vagy minősített informátorként” volt nyilvántartva.¹⁵⁴ A nyolcvanas évek közepétől enyhült a hatalom egyházellenessége, újabb templomok és plébániák épülhettek, ezt a váltást azonban az egyháztörténetészek egy része propagandának, és a nyilvánosság megtévesztése céljából generált változásnak minősíti.¹⁵⁵

A korszakkal foglalkozó – számomra hozzáférhető – egynéhány, a jászvásári püspökség kutatóintézetének egyháztörténetészei által jegyzett („hivatalos”) történeti munka nem tesz említést Jeremiás boldoggá avatásáról.¹⁵⁶ Az egymással szorosan összetartozó kérdések (tudni illik: a kommunizmus alatti egyházi élet; a boldoggá avatás egyházpolitikai körülményei; a 16. században élt, a 20. században boldoggá avatott, a 21. században „hazaköltöztetett” Jeremiás és kultuszának kérdésköre stb.) a szakirodalomban teljesen elválnak egymástól. Ilyen körülmények között azonban nem igazán lehetséges annak a kérdésnek a tisztázása, amely Domokos Pál Pétert is foglalkoztatta és kutatásra serkentette, hogy tudni illik milyen egyházpolitikai körülmények tették indokolttá és – három és fél évszázaddal az események után – lehetővé a szentéletű szerzetes boldoggá avatását? Mindaddig, amíg e kérdés vizsgálatára objektív lehetőség nyílik, idézzük fel II. János Pál pápa *román néphez* (!) intézett szavait. A beatifikáció alkalmával elhangzottakból – egyelőre – az látszik körvonalazódni, hogy a pápa a román nép keresztény gyökereire kívánta emlékeztetni nem csak katolikus híveit, de az ateizmus hatása alá került ortodox egyház híveit is, azaz a romániai keresztényeket.

„Anyanyelveteiken szólítalak meg benneteket románok, amikor örömömnek adok hangot, amiért azt kértétek: ezt az égő fáklyát helyezzük kandeláberre. Felfedeztéték őt és meghallottátok üzenetét, amely valójában a ti keresztény hagyományaitokat és törekvéseiteket összesíti és egységbe kovácsolja. Kétezer éves, igen gazdag, oly sok keresztény értékben bővelkedő történelmekben Jeremiás az első szent, akit hivatalosan is a dicsőség oltárán tisztelhetünk.”¹⁵⁷

Az egyházi megnyilatkozásokban Jeremiás kapcsán gyakran szó esik Kelet és Nyugatot jelképező egyesüléséről is,¹⁵⁸ lévén, hogy személye mind a katolikusok, mind pedig

¹⁵⁴Nem egészen világos, hogy a szerző ezt az állítását valóban a romániai római katolikus papi társadalom egészére, vagy (csak) a moldvai papságra vonatkoztatja. Varga 2006: 159.

¹⁵⁵Doboş D. – Doboş S. 2008: 202–203.

¹⁵⁶A püspökség honlapján (www.ercis.ro) olvasható egyháztörténeti áttekintésben nem esik szó a boldoggá avatásról. Doboş D. – Doboş S. szerzőpáros (korszakkal foglalkozó) tanulmánya szintén nem tesz említést az eseményről. A legújabb, a püspökség ajánlásával megjelent történeti munka, Dumea Emil könyvének vonatkozó fejezetében Petru Gherghel érdemei között kerül említésre a boldoggá avatás eseménye egyetlen mondat keretében. Dumea 2005: 192. A könyvben, a bákói püspökségről (16. század) szóló fejezetben azonban röviden szó esik az ekkor élt szerzetestől. Dumea 2005: 52–53.

¹⁵⁷A fordítás a dolgozat szerzője készítette. Pe urmele sfîntilor... Vö.: Fericitul Ieremia...

¹⁵⁸Scurtă biografie... Egyik életrajz a következőképpen fogalmaz: „1983. október 30-án a Nyugati Egyház hivatalosan is kanonizálta, szentté avatta. Jeremiás azonban román szent marad, lélek és tett szerint román szent”. Cuviosul Ieremia Valahul...

az ortodoxok körében tiszteletnek örvend.¹⁵⁹ A dolgozatom című válaszított pápai mondat alapján feltételezhető, hogy a Vatikán a szerzetes érdemein túl éppen ebből a megfontolásból (Kelet-Nyugat egység jelképének a konstruálása) zárta le Jeremiás boldoggá avatásának az ügyét, egy olyan időszakban, amikor a szimbolikus cselekedetek túl konkrét egyház(politika)i kérdések rendezésére nem volt esély.¹⁶⁰

A hazatérés

A boldoggá avatott Jeremiás holttestének Onyestbe szállítását hosszas előkészületek előzték meg, és – a boldoggá avatási procedúra lebonyolításához hasonlóan – ebben a folyamatban is a kapucinus szerzetesek nápolyi, római valamint onyesti képviselőinek jutott meghatározó szerep.¹⁶¹ A kapucinusok előbb intézményeket (szeminárium, rendház) hoztak létre majd – a boldoggá avatott Jeremiás fogadására – templomot is építettek. A hazatérés, a szentek „költöztetési” rendje szerint, hosszú ideig eltartott. A több állomást érintő zarándokutat a püspökség által összeállított, egyházi személyekből álló bizottság tervezte meg. Az események kapcsán kibocsátott püspöki körlevelében (2008. február 21.) Petru Gherghel azt kérte papjaitól, ismeretterjesztő előadások keretében tegyék ismertté híveik előtt Jeremiás életét és a ferences lelkiiséget.¹⁶² Fel szólította továbbá papjait arra is, hogy a plébániákon végezzenek gyűjtést az onyesti templom javára.¹⁶³ Ugyanekkor adta közre a püspökség a ferences rend által megfogalmazott, számos helyen és formában kiadott imát is, amelyben Boldog Jeremiás szentté avatásáért fohászkodnak. A mintegy két héten át (május 13–31.) tartó, a hazaszállítás kapcsán szervezett zarándoklat egyes állomáshelyein liturgia keretében tisztelegtek Jeremiás előtt.¹⁶⁴ Sajtóhírek szerint a holtest Bákóban történő tartózkodása alkalmával csodás gyógyulások történtek.¹⁶⁵ A zarándoklat utolsó állomása az onyesti templom volt, az itt zajlott eseményeket a Jászvásári Rádió is közvetítette.¹⁶⁶

A JEREMIÁS-KULTUSZ

A kultusz egyes elemeinek (legendák/biográfiák, ikonográfia, imák, zarándoklatok, szertartások, művészeti alkotások, társadalmi szervezetek, intézmények stb.) önálló

¹⁵⁹ A román ortodox patriarchátus által kiadott Szentek élete című kötetben Jeremiás is helyet kap. Domokos P. P. hagyaték. Kéziratok. Filippo Dozzi: Oláhországi Jeremiás 1556–1625. 8.

¹⁶⁰ A pápai nyilatkozat kétség kívül a román (nyelvű) katolikus egyház megerősítésének a szándékát is magába foglalta. Jeremiás boldoggá avatása és napjainkban kibontakoztatott kultusza is elsősorban a „román katolicizmus” megszilárdulásának ideológiai hátteréhez kapcsolódik.

¹⁶¹ A feljegyzések szerint koporsóját az 1960-as években szállították Rómából Nápolyba. Az eseményen csodás gyógyulások történtek. Fer. Ieremia Valahul II...

¹⁶² Scrisoare circulară...

¹⁶³ Ónfalva település ma már Onyest város része, a Jeremiásról nevezett templom itt található.

¹⁶⁴ A zarándoklat állomásai: Temesvár, Bukarest, Pokolpatak, Bákó, Románvásár, Jászvásár, Tamásfalva, Karácsonykő, Szucsáva, Kacsika, Kolozsvár, Gyulafehérvár, Balázsfalva, Szeben, Brassó, Ojtuz, Ónfalva. Drumul de întoarcere...

¹⁶⁵ Un sfânt...

¹⁶⁶ Scrisoare circulară...; A rádió hallgatói között találjuk a magyar ajkú katolikusokat is.

vizsgálata hosszú kutatói munkát kíván meg. Az alábbiakban röviden összegzem azokat a kultusszal kapcsolatos jelenségeket, amelyek számbavételére eddig sort keríthettem. Minden igyekezetem ellenére sem állíthatom azt, hogy a merítés teljes, hogy a kultusz tartalmát (csak) az alábbiakban összefoglalt elemek alkotják, bizonyosan akadnak olyan jelenségek, amelyek elkerülték a figyelmemet. Az anyaggyűjtést nagymértékben meghatározzák a körülmények. Az internetes portálokon és a nyomtatott sajtóban terjesztett, a könyvpiacra elérhető adatok értelmezése valamint a személyes beszélgetések és a kutatói megfigyelések (terepmunka, gyűjtés) révén nyert adatok értelmezése más-más szempontok érvényesítését kívánja meg. A napjainkban, szemünk előtt formálódó kultusz követése és elemzése is egy folyamat lehet, hiszen egy alakulásban lévő hagyományról, bizonyos elemeit tekintve „kitalált hagyományról” van szó, amiről végérvényes megállapítások nem fogalmazhatók meg.

Egyházi, hivatalos kultusz

A boldogok tiszteletét szabályozó dekrétumot az Istentiszteleti és Szentségi Kongregáció bocsátja ki, esetről esetre. A szentek szabadon gyakorolható tiszteletéhez képest a boldogok korlátozott, helyi tiszteletet élvezhetnek.¹⁶⁷ A Jeremiás tiszteletét szabályozó rendeletről (amennyiben létezik ilyen) nincsenek információim, az alábbiakban a kutatás során összegyűjtött adatokat ismertetem.

A boldoggá avatás évétől (1983) kezdődően a moldvai katolikus templomok számára püspöki előírás, hogy hétfői napokon közösségi megemlékezést szükséges tartani Jeremiás tiszteletére.¹⁶⁸ A falvak katolikus templomaiban azonban Jeremiás kultusza inkább a hazatérést (2008) követően, illetőleg a 2013-as jubileumi év hatására kezd(ett) kibontakozni. A kultusz formálását és népszerűsítését az erre a célra létrehívott egyházi szervezetek bonyolítják le.¹⁶⁹ Az ide tartozó intézmények számbavételkor elsők között az onyesti székhelyű „Boldog Oláh Jeremiás Konvent” említendő meg, itt kapott helyet a Jeremiás holttestét őrző kriptá is, ahol – a szerzetesek vezetésével – számos vallásos esemény zajlik. A konvent több intézményt létesített, az intézményekben különböző vallásos eseményeket szerveznek. Külön megemlékezést tartanak Jeremiás halálának az emléknapiján, a „hazatérés” napján, valamint a boldoggá avatás napján.¹⁷⁰ Az onyesti központi szentély mellett további négy templom védőszentje Jeremiás.¹⁷¹ Ezen kívül különféle oktatási, szociális és vallási intézmények viselik a nevét.¹⁷² Onyestbe – a város önkormányzatának a támogatását is élvező – „Jeremiás Testvér Egyesület” működik, amely különféle társadalmi feladatokat lát el, egészségügyi, kulturális és nevelési programokat bonyolít le.

¹⁶⁷ Kovács 2014: 97.

¹⁶⁸ A rendelet gyakorlatban történő megvalósulásáról csak néhány településről vannak adataim. Fericitul Ieremia...; Începutul cultului...

¹⁶⁹ Biserici și instituții I...; Biserici și instituții II...

¹⁷⁰ Sanctuarul...

¹⁷¹ Bákó/Bacău, Román/Roman, Tamásfalva/Tomești, Pokolpatak/Valea Mică.

¹⁷² Például a tomești óvoda, a frumószaei egészségügyi centrum, a răchiteni mezőgazdasági (karitatív) farm; a Sarata-Băi spirituális központ és gyógyfürdőhely stb.

A ferences rend 2013-ban egész évre kiterjedő programok, vallási események keretében tartott megemlékezést a 30 esztendővel korábban boldoggá avatott Jeremiás emlékére.¹⁷³ A rendezvények szervezése kettős célt szolgált. Egyrészt a romániai közönség körében ismeretlen Jeremiás valamint a ferences lelkiesség népszerűsítése,¹⁷⁴ másrészt a szentté avatás folyamatának az előkészítése, a kultusz révén történő „sürgtetése”.¹⁷⁵ A szerzetesrend ekkor adta ki újra és terjesztette el ezúttal jóval szélesebb körben a 2008-ban kibocsátott, a szentté avatást megfogalmazó imát, és további, Jeremiás közbenjárását célzó imákat.¹⁷⁶ Az emlékév eseményei kapcsán is püspöki megerősítést nyert, hogy hétfő Jeremiás emléknapja, az előírások értelmében, a katolikus falvakban, az esti liturgiát követően imákat mondanak a tiszteletére.¹⁷⁷ A legújabb egyházi kiadványokban Jeremiás Románia és a migránsok védőszentje,¹⁷⁸ az előbb említett imaszövegekben ezek a motívumok is felbukkannak. A kultuszépítés szerves részét képezik végül a papok¹⁷⁹ által szerzett népszerűsítő, megzenésített, a vallásos eseményeken előadott versek is. A fiatalok tájékoztatását célzó alkotásnak tekinthető a szerzetes életéről készített játékfilm is, amelyet előbb videokazettán, később az interneten adtak közre. A 30 perces filmet a romániai minorita ferences rend készítette, az onyesti Boldog Jeremiás Teológiai Líceum közreműködésével 2013-ban.¹⁸⁰

Az egyházi kultuszépítés meghatározó eleme végül az ikonográfia, amely igen gazdagnak mondható. A szerzetesről készült ábrázolások önálló vizsgálatot igényelnek. A kezdeti, egyszerű kapucinus szerzetesként ábrázolt portrék motívumai közé az idők folyamán fokozatosan beépültek és teret nyertek a román nemzeti szimbólumok (Románia térképe, román nemzeti lobogó stb.) is. Érdekes, hogy bár az egyházi előírások szerint a szentély falára ábrázolt boldogok alárendelt szerepet tölthetnek be „a háromszemélyű egy Isten, a Szűzanya és a szentek képei mellett”, a bákói Boldog Jeremiás templom oltárképén ez a szabály – úgy tűnik – nem érvényesül. Az oltárképen a szerzetes teljes alakú képe látható, valamint a látomásban megjelent Mária és ölében ülő Kiszűzött kisméretű ábrázolása. Önmagában is szimbolikus jelentőségű az, hogy Bákóban (is) építettek templomot Jeremiás tiszteletére, hiszen – városi környezetben – itt él a legnagyobb számú katolikus közösség, az önálló egyházközség (plébánia) ma a Jeremiás-kultusz építésének legmeghatározóbb közege.

¹⁷³ Cojoc 2013.

¹⁷⁴ *Începutul cultului...*

¹⁷⁵ Anul Ieremian...

¹⁷⁶ Kilencedek, litániák, konkrét szándékre (családért, román nemzetért, utazókért és migránsokért, betegekért, egészségért stb.).

¹⁷⁷ Anul Ieremian...

¹⁷⁸ Ubaldo 2007.

¹⁷⁹ Ion Cioraru, Laurențiu Antoci, Ion Gârleanu, Iosif Andrici stb.

¹⁸⁰ A film a következő címen tekinthető meg: <https://www.youtube.com/watch?v=UInQk5hMAyK>
Letöltés időpontja: 2016. június 10.

ALAKULÓ KULTUSZ EGY MOLDAVI KATOLIKUS FALUKÖZÖSSÉGBEN

Helyi, egyéni kultusz

Az általam vizsgált moldvai katolikus településen a „Jeremiás kultusz” szervezése az utóbbi években kezdődött el, egyházi kezdeményezésre. Általánosságban elmondható, hogy a helyi vallásosságban a szentek tisztelete ugyan szerves és meghatározó része az egyéni vallásosságnak, a szentek alakja köré szerveződő kultusz egyszerű formát ölt. Viszonylag kevés szent ismert, és a szentisztelet általában kimerül a szentképeken, vagy a könyvekben közreadott egyházi imák elolvasásában. Ez – ritkán, és kevesek gyakorlatában – kiegészülhet egy-egy szent emléknapijának a megünneplésével, ami a gyakorlatban az esti liturgián való részvételben nyilvánul meg. A szentekhez általában konkrét baj, szükség esetén fordulnak, lévén, hogy a szentek egy-egy „terület” illetékesei,¹⁸¹ és a baj orvoslása esetén az újabb „nehézség”/szükséglet megjelenéséig a „kultusz” gyakran háttérbe kerül. Valamennyi szent tisztelete felett áll a Mária tisztelet, kultusza igen gazdag és sokrétű.

A szentek tisztelete az idősek és a betegek vallásosságában felerősödik, illetve előtérbe kerül.¹⁸² A közösségi liturgikus alkalmaktól kényszerűen távol maradók körében az imakönyvekben olvasható, szentekhez címzett imák rendszeres olvasása jellemző, sőt meghatározó. Egy-egy új, azaz korábban ismeretlen szent helyi tisztelete általában a pap kezdeményezésére terjed el, de nem kizárólagosan. Szent Márta tisztelete például „spontán” módon, „népi” szinten terjedt el, népszerűsítését, az imameghallgatások alapján néhány helyi asszony kezdeményezte, a plébános később kapcsolódott a „kultusz” szervezésébe.¹⁸³ Mindez nem mondható el az utóbbi években megjelenő Jeremiás tiszteletéről, akinek az alakját a püspök, és kérésére a helyi plébános is igyekszik ismertté tenni.

A Jeremiás tiszteletére szervezett hivatalos vallásos eseményekre a helyi templomban kerül sor, a szertartások (imák) vezetője a pap. Az imaalkalmakra a hét első napján bemutatott misét követően kerül sor. A jelenlévők¹⁸⁴ a pap irányításával elimádkozzák a Jeremiás közbenjárására írt, különféle erények elnyerését, különböző ügyek rendezését *kérő imákat*, végül pedig a boldog tiszteletére megfogalmazott litániát. Ezt követően a jelenlévők az oltárhoz járulnak, ahol a pap kezében tartott Jeremiás ereklyét megcsókolják.¹⁸⁵ E közösségi „kultusz” mellett a Jeremiás-tiszteletnek még egy formájáról van tudomásom, ez pedig a boldogot ábrázoló (kisalakú) szentképeken valamint az imakönyvekben olvasható imák előírás szerinti elolvasásából áll. Alakuló, formálódó, a közösségben kevesek által ismert¹⁸⁶ és (esetlegesen) gyakorolt vallási jelenségekről van tehát szó.

¹⁸¹ Szent Antal az elveszett tárgyak megkerítője, a családi béke szerzője stb.; szent Márta a lehetetlen dolgok véghez vivője; szent Brigitta a túlvilági üdvözülést segítő szent stb.

¹⁸² Minthogy a „kultusz” alatt rendszerint „csak” a szentekhez intézett imák elmondása értendő, indokoltnak tartom a kifejezést idézőjelben használni.

¹⁸³ A helyi szentiszteletről részletesebben lásd Iancu 2013: 287–312.

¹⁸⁴ Hétköznapi lévén kevesen, főként idősek és néhány gyermek vesz részt a liturgián.

¹⁸⁵ Az ereklye 2013-ban került a helyi templomba és a sekrestyében őrzik.

¹⁸⁶ Több adatközlő – elmondásuk szerint – tölem halott a hétfői szertartásról.

A terepmunka során idősebb és fiatalabb korúakkal egyaránt folytatott beszélgetéseken elhangzottak alapján úgy tűnik, az egyéni vallásos életben a Jeremiás-kultusz legfeljebb egy-egy ima elmondásában nyilvánul meg. A beszélgetőtársak többsége számára ismeretlen Jeremiás alakja, sokan mindössze annyi információ birtokában voltak, hogy Jeremiás *egy szent, egy új szent*, kevesebben pedig azt is megjegyezték, hogy hazai, azaz romániai származású. Valamennyi esetben elhangzott a szentek kapcsán általában is elhangzó mondás, miszerint *nagy szent vót, sokat szenvedett, sokakat segített*, egyesek szerint pedig az elhagyottak, a magányosak és a jó termés védőszentje.¹⁸⁷

Egy szent vót, innét tőlünk. (44 éves férfi)

Oláh szent, din Valahia, se nem Moldova, se nem Țara Românească! Valahia, hol lesz az? (52 éves nő)

*Püspök vót. Mind Anton Durcovici. Minek es vót a pátronja [védőszentje]...? A mezőké, azoké, akik a mezőkön dógoznak. (78 éves nő)*¹⁸⁸

Jeremiás születésének és halálának körülbelüli időpontja, szülőhelye nem ismert, mint ahogy az sem, hogy mi volt a foglalkozása. Egy adat szerint püspök volt. Egyesek úgy vélekedtek, minthogy új szent, azaz boldoggá avatására a közelmúltba került sor, bizonyára a közelmúltban élt. Egyik adatközlő értesült arról, hogy Jeremiás földi maradványai Onyestben találhatóak, és bár maga is megfordult a templomban, nem imádkozik Jeremiáshoz. Természetesen, a faluközösségben népszerűbb szentek (Antal, Brigitta, Márta, Filoména) életrajzát sem ismerik, bár bizonyára akad a településen olyan személy is, aki mindezen ismeretek birtokában van/lehet pusztán a gyűjtéseim alkalmával ez nem került felszínre.¹⁸⁹ Tapasztalataim szerint a szentekre vonatkozó ismeretek, elképzelések *általánosak*, és többnyire annak hangsúlyozásában merülnek ki, hogy *nagy szent volt*, (mert) *sok csodát tett, sokat szenvedett a hite miatt, megölték a hite miatt (...)* *nagy érdeme van Isten előtt* stb. Kevesen ismerik egy-egy szent életének valamely epizódját, vagy a kort, amelyben a szent élt. A szentekhez intézett imákat könyvből olvassák, akár évtizedeken át, akkor is, ha az imákat vagy egy-egy szövegrészt esetleg kívülről is tudnak már. Az imakönyvek bevezetőiben olvasható életrajzokat kevesen, és legfeljebb egy-két alkalommal olvassák el, az itt feltüntetett információk megjegyzése nem tűnik szükségesnek, ugyanis az életút végső üzenete a meghatározó, jelesül az, hogy az egyház által ajánlott szenthez – életében szerzett

¹⁸⁷ Jeremiás a migránsok védőszentje. Ubaldo 2007.

¹⁸⁸ Anton Durcovici (1888–1951) osztrák-horvát származású pap, 1947–49. között Jászvásár püspöke. 1949-ben letartóztatták, börtönben szerzett sérüléseiben életét vesztette. 2014. május 17-én Jászvásáron boldoggá avatták. Durcovici kultuszának és Jeremiás kultuszának a szervezése egyidejűleg, napjainkban is zajlik. Az egyházi fórumokon gyakran szó esik a két boldogról, ez lehet az oka annak, hogy az adatközlő számára ebben a formában (keveredve) rögzültek az információk.

¹⁸⁹ A korábbi terepmunkák alkalmával szerzett tapasztalatok alapján nem tartom kizártnak, hogy a településen élő két harmadrendi szerzetesnő (s talán mások is) jóval több ismerettel rendelkezik például Jeremiásról lévén, hogy rendszeresen részt vesznek különféle lelkigyakorlatokon, képzéseken, és a közösségben szinte egyedülálló módon lelkiségi irodalmat (például a szentek legendáit) is olvasnak. 2015 nyarán végzett terepmunkám során – távollétük miatt – nem adódott lehetőség ennek kiderítésére.

érdemei miatt – „érdemes” imával fordulni.¹⁹⁰ Ez lehet az oka annak is, hogy a hétfői liturgián részt vevő beszélgetőtársak csak általánosságban tudták megfogalmazni a Jeremiás tiszteletére bemutatott szertartás részleteit.

A mise után a pap egy hosszabb s egy kurtább [rövidebb] imát mond, ő imádkozik, mik hallgatunk oda. S aztán a végén eléveszi a keresztet,¹⁹¹ odamenünk, megcsókoljuk, s ez. (55 éves nő)

Az a kereszt az nem egy szimplu [egyszerű] kereszt, van benne egy darabocska csont vaj mi lesz, nem tudom. Nocsem [alighanem] egy darabocska csont a szenttől. (44 éves nő)

Annak ellenére, hogy a helyi templomban Jeremiás-ereklye található,¹⁹² a helyi-eket ez a körülmény nem motiválja a kultuszban való részvételre. Feltételezéseim szerint ennek – egyebek mellett – az lehet az oka, hogy az ereklye-kultusz, azaz a tárgyak tisztelete, mint olyan, nem kiemelt része a helyi, illetve egyéni vallásosságnak. A szentképek szerepének a vizsgálata során is azt tapasztaltam, hogy a képek, olajnyomatok elsősorban a katolikus vallás szimbólumai, felszentelt mivoltuk okán – a szentelményekhez hasonlóan – az otthonok „védelmezői”, a vallás és az emberi élet természetfeletti dimenziójára emlékeztető tárgyak, amelyek egyszersmind (vagy pusztán) díszítő tárgyak (is). Gyűjtéseim során ritkán értesültem olyan vallási eseményről, vallásos gyakorlatról, amikor és ahol a vallásos cselekedetek (például imádkozás) és a szentképek szorosan összekapcsolódtak, igaz, ezek az esetek egyszersmind csodás események voltak. Az egyház által propagált kultuszokhoz való viszonyulás jellegének másik fontos összetevője a helyi munkamorállal, mentalitással van összefüggésben. A közösségi vallásos eseményeken való részvétel intenzitását nagyban befolyásolják az éppen aktuális (mezőgazdasági) munkák. A helyi vallásosság vizsgálata során azt tapasztaltam, hogy ámbár a vallás gyakorlása a földi boldogulás reményében is történik, a vallásos parancsolatok és az egyházi törvények betartása, azaz a vallásos életvitel elsősorban a halál utáni üdvözülés, a „jó helyre kerülés” céljából történik.¹⁹³ Az elvégzendő munka nem váltható ki vallásos áhítattal. Jól kifejezi ezt a mentalitást az alább idézett adatközlői vélemény:

Isten nem ad neked kenyeret, hogy ne, (...), itt van egy kenyér, edd meg! Ad kezet, ad lábat, egészséget, hogy tudj dógozni, hogy keresd ki a kenyeredet. Ad szemevilágot [látást], hogy láss. (...) Amit a templom ad, az a léleknek való, ménsz oda a lelkedét, nem a testedét. A testedét meg kell dógozz. (68 éves nő)

¹⁹⁰ A helyiek elképzelései szerint a szentek alakja az angyalokéhoz hasonlatos, a szentek természetfeletti lényekké válnak, akiknek hatalma van, és akik az ember szolgálatában állnak.

¹⁹¹ Tudni illik az ostyatartó alakú kegytárgyban őrzött ereklyét. Az ereklye kifejezés a közösségben nem ismert, a román relikvā szót is csak kevesek értik illetve ismerik. A „kereszt” elnevezés használata a helyi vallásos szokásokból adódik. A nagypénteki szertartást követően például megcsókolják a feszületet, és a házszenelést végző pap kezében tartott kis alakú feszület előtt is ilyen formán tisztelegnek.

¹⁹² Az egyházi előírások szerint a templomokban csak a megyéspüspök által hitelesített ereklye helyezhető ki és részesíthető tiszteletben. Kovács 2014: 107. A sekrestyében őrzött, a hétfői liturgia végén oltárra helyezett Jeremiás-ereklye megtekintését és a fényképfelvétel készítését a plébánián szolgáló szerzetes nővér tette lehetővé, amiért ezúton is köszönetet mondok.

¹⁹³ Lásd Tánccos 2015: 587.

A helyiek tehát elsősorban a vásár- és ünnepnapokra vonatkozó munkatilalmat tartják be, illetve az ezekre a napokra előírt vallásos eseményeken vesznek részt. A „vallási minimumot” meghaladó vallásosság – nyilvánvalóan a kivételektől eltekintve, általánosságban – azokra jellemző, akik erejük teljét még nem nyerték el (például gyermekek) vagy már elveszítették (például idősök, betegek). A helyi közösségben ez a réteg újból és újból „megújulni”/fennmaradni látszik, lévén, hogy a gyermekek vallásos nevelése ma is általános, illetve idős korban a vallásosság intenzitása felerősödik.

2013-ban, a házszentelés során a helyi plébános Jeremiást ábrázoló szentképet ajándékozott a családoknak. A szerzetest ábrázoló képen rövid ima olvasható, amelyet kezdetben az adatközlők közül többen olvastak. Hasonló a helyzet a püspökség által kiadott imakönyvekben előforduló imákkal is. A megkérdezettek rövid ideig, esetleg egy-egy konkrét baj rendezése reményében olykor olvassák ezeket az imákat. Hasonló adatok állnak rendelkezésre a Jeremiás-ereklye templomba érkezése alkalmával osztott kislakú szentképeken olvasható imával kapcsolatosan is, adataim szerint a kezdeti időben valameddig olvasták az itt feltüntetett imát majd a kép a fiókba került. Egyik beszélgetőtársam kutatói munkámat segítő megkísérelte előkeresni a szóban forgó szentképet, de nem járt sikerrel.

Addig kerestem. Nem kapom [találom]. Mennyi fiók, mind essze kerestem, suhut [sehol] nem kapom. A leánkámnak mondtam, menjen, kérje meg máámam [édesanyámat] neki nincs-e la mǎnǎ [kéznél], de máámam sem kapta. Képestye [valószínű] mikor kenegettünk [festettünk] eltettük valahoa, hogy nem kapom. (52 éves nő)

Volt, aki „kísérleti” jelleggel imádkozta a Jeremiás közbenjárására megfogalmazott imákat, ám idővel visszatért korábbi, „bevált” szentjéhez.¹⁹⁴

Mikor a leánkám lebetegedett vót (...) elévettem, hogy imádkozzam, de csak egy rugăciune de introduce [bevezető ima] vót, akkor egy darabig mondtam, de aztán nem még mondtam. (55 éves nő)

Az imakönyvek használói közül ellenben többen – főként a fiatalabbak – elimádkozzák a Jeremiás szentté avatását *kérő* imát, amire a helyi pap és a püspök is rendszeresen buzdít. Egy adatközlő elmondta, hogy spontán fohászzkodásai során szokott Jeremiás közbenjárásához folyamodni. A litániák mintájára költött egyéni imájában minden, számára fontos szentet felsorol, és közbenjárásukat kéri.

Kezdem Jézus nevével, aztán Szűz Máriával, aztán veszem Szent Antalt, szent Irimiást, sfântu Fericitu Ieremia. Elimádom minden nap. (78 éves nő)

A kutatás jelenlegi fázisában úgy tűnik, bár a kultusz „építésére” a falvakban lakó katolikusok körében is kísérlet történik, az „új szent” iránti érdeklődés vagy nyitottság igazán a városi központokban, illetve templomokban figyelhető meg, ahol nemcsak templomokat építenek Jeremiás tiszteletére, de – hagyományteremtő – rendezvények keretében, továbbá szervezetek, intézmények által is népszerűsítik alakját. Ez a tény

¹⁹⁴ A helyiek körében a legnépszerűbb szentek Padovai szent Antal, szent Márta valamint szent Brigitta. Valamennyit felülmúlja Szűz Mária tisztelete, aminek oka Mária egyedi „státusa” (istenszülő) továbbá az, hogy ellentétben a konkrét naphoz, konkrét imák elmondásához/elolvasásához kötött szentek tiszteletével Mária közvetlenül, bármikor és bárhol megszólítható, saját szavakkal is (és természetesen a konkrét naphoz kötött egyházi imák, litániák stb. elmondása révén is).

a helyiek előtt is ismert, egyik adatközlő erről a következőket mondta: *Bákóban van temploma ennek a szentnek, tudom, met mondták, s drept [igaz, mert] jártam én es oda, láttam, nagy templom, tiszta új [vadonatúj]. Oda lehetne menj, s megkérde őket, ők megmondják neked, hogy ki vót Irimia. Nálunk az ilyenek nem tudóznak.* (50 éves nő).

ÖSSZEGZÉS HELYETT

Dolgozatomban, a rendelkezésemre álló források alapján igyekeztem egybegyűjteni a Boldog Jeremiás életére, boldoggá avatásának és holttestének Romániában történő szállításának a körülményeire, valamint a napjainkban kibontakozó kultuszára vonatkozó adatokat. Ámbár valamennyi (egyházi kiadású) nyomtatott és/vagy a világhálón terjesztett életrajz közvetve vagy közvetlenül az úgynevezett ősbioográfia, a Francesco Severini-féle könyv adataira hivatkozik, szembeötlő az a tény, hogy még egy kiadványon/írason belül is egymásnak ellentmondó adatok olvashatók a szerzetes születésével, származásával, utazásával, szerzetesi életének egy-egy szakaszával kapcsolatosan. Az ellentmondásosságot fokozza, és még érdekesebbé teszi az a tény, hogy mindeme adatok nem a feledést és „félrehallást” magába foglaló szóbeliségből (folklórból) származnak – a változatok sokasága az írásbeliségben alakult ki és terjedt el, ami korunk sajátosságaiból adódóan természetes is. A jelenség okait nehéz meghatározni, a narratívák sokfélesége azonban aligha tekinthető a véletlen művének. Nem zárható ki, hogy az újabb és újabb életrajzok keletkezése az egyház hallgatólagos beleegyezésével (vagy éppen támogató közreműködésével) történik. A szentek alakjához és a róluk szóló legendákhoz hozzátartozik a bizonytalanság, a rejtély(esség), a homály, az ellentmondásosság stb.

Kutatástörténeti előzmények hiányában azt a kérdést sem lehet egyértelműen megválaszolni, hogy mi lehet az oka annak, hogy a 20. század elején felfedezett és Erdélyben (szűk körben ugyan, de) visszhangot keltett Severini kiadvány híre nem jutott el a moldvai katolikus egyházmegye területére? Nem csak a Severini kiadvány, de az 1983-ban boldoggá avatott Jeremiás híre sem igazán kapott szárnyra Moldvában, legalábbis egyelőre nincsenek ezt cáfoló adataink. A moldvai katolikusok voltaképpen Jeremiás holttestének Onyestbe történő szállítása (2008) után értesültek az egyházmegye elsőszámú, és 2014-ig egyetlen római katolikus boldoggá avatott honfitársáról. A legtöbb kérdés azonban Jeremiás boldoggá avatásának a körülményei kapcsán merül fel, az események háttere jóformán ma is ismeretlen. A kérdés behatóbb vizsgálata – a titkosított iratok miatt – minden bizonnyal sokáig várat még magára. Ami napjainkban jól megfigyelhető és néprajzi vizsgálat tárgyává tehető az a formálódó Jeremiás-kultusz, amely, ahogyan a dolgozatban említettem leginkább, sőt, valójában a városi katolikusok (Onyest, Bákó, Roman/Románvásár) körében bontakozott ki, az egyházi és az egyház közeli értelmiség kultuszépítő tevékenységének eredményeként. A kultuszépítés természetesen a városközpontoktól távolabb eső katolikus falvakban is kezdetét vette, illetve zajlik, a dolgozat második felében egy falusi közösségben végzett terepmunka erre vonatkozó tapasztalatait összegeztem. A dolgozatban érintett vagy éppen érintetlenül hagyott/maradt kérdések és a téma tágabb kontextusának a vizsgálata folyamatban van.

Irodalom

BAKÓ Csongor-István

2010 Akiket az egészségügy védőszentjeiként tisztelhetünk. *Keresztény szó*, 02. 01. 2.

BARNA Gábor

2014 Hogyan szerkesszük meg egy szent tiszteletét? A társadalmi igények, a politika és a megélt vallásosság szerepe Árpád-házi Margit szentté avatásában. In: Barna Gábor (szerk.): *Vallás, egyén, társadalom*. 163–205. Szeged: SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék.

BENDA Kálmán

2003 *Moldvai csángó-magyar okmánytár 1467–1706*. Budapest: Teleki László Alapítvány.

COJOC, Paul-Marian

2013 Încheierea Anului Ieremian. *Lumina Creștinului*, XXIV, 12. 12.

COȘA, Anton

2007 *Comunitățile catolice din județul Bacău*. Onești: Editura Magic Print.

Da NAPOLI, Emmanuele

[1761] 1775 *Vita del Servo di Dio frate Geremia da Valacchia dei Minori Cappuccini della Provincia di Napoli*. Napoli: K. n.

DĂIANU, Ilie

1936 *Un sfânt pribeag român: Ieremie Valacul: 1556-1625*. Cluj: Editura revistei „Viața Creștină”.

2011 *Un Sfânt pribeag român*. Târgu-Lăpuș: Galaxia Gutenberg.

[Da] VOLTRI, Teodosio

1961 *Ion Kostist, L'uomo che non voleva andare all'inferno*. Genova: K. n.

1988 *Viața fericitului Ieremia Valahul*. București: Arhiepiscopia Romano-Catolica de București.

DOBOȘ, Dănuț – DOBOȘ, Sebastian

2008 Biserica romano-catolică din România în anii regimului comunist (1948–1989). *Buletin Istoric* 9. 177–206.

DOMOKOS Pál Péter

2001 *A moldvai magyarság*. Budapest: Fekete Sas Kiadó.

DUMEA, Emil

2005 *Istoria bisericii catolice din Moldova*. Iași: K. n.

GABOR Iosif

1995 *Dicționarul comunităților catolice din Moldova*. Bacău: Editura „Conexiuni”.

GAZDA László

2005 *Codex*. Csikszereda: Hargita Kiadóhivatal.

GHERMAN, Petru

1983 *Le bienheureux Jeremie humble disciple valaque de Saint François*. Bruxelles: Imprimerie van Ryus.

1991 *Preafericitul Ieremia Valahul: preafericitul Ieremia smeritul invatacel valah al sfintului Francisc*. Cluj-Napoca: Dacia.

HEGYI Klára

- 2001 Magyar és balkáni katonaparasztok a budai vilájet déli szandzsákjaiban. *Századok*, 135. 6. 1255–1311.

IANCU Laura

- 2013 *Vallás Magyarfaluban*. Néprajzi vizsgálat. Budapest–Pécs: L'Harmattan – PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék.

JAKUBINYI György

- 2009 *A szentek nyomában Erdélyben*. Gyulafehérvár – Kolozsvár: Verbum.

JERNEY János

- 1844–1845 *Keleti utazása a 'magyarok' őshelyeinek kinyomozása végett I*. Pest: Magánkiadás.

KINDA István

- 2010 *Ellenőrzött közösségek*. Szabályok, vétkek és büntetések a moldvai csángó falvakban. Marosvásárhely: Mentor Kiadó.

KOVÁCS Gergely

- 2014 *Vég nélkül. Szentavatás régen és ma*. Budapest: Szent István Társulat.

MÁTÉ Gábor

- 2010 Migráció és népességcsere a tulajdonnevek (családnevek, helynevek) és a történeti mondané tükrében, Észak-Baranyában. In Szemerényi Ágnes (szerk.): *Folklór és nyelv*. 193–214. Budapest: Akadémiai Kiadó.

MURARIU, Eugen

- 2008 Fericitul Ieremia – Pelerinul iubiri. *Lumina Creștinului*, XIX. 3. 219.

N. N.

- 2004 Oláhországi Jeremiás, de Valachia, Kostistk János. 983. *Magyar Katolikus Lexikon*. Budapest: Szent István Társulat.

ORESTANO, Francisc

- 1956 [1982] *Un erou român pe meleagurile Italiei: cuv. Ieremia Valahul. Viața și faptele lui minunate scrise de un confrate de călugărie contemporan P. Francisc Severini și transcrisă de Francisc Orestano*. București: K. n.

PETI Lehel

- 2008 *A moldvai csángók vallásossága*. Budapest: Lucidus Kiadó.

SEVERINI, Francis [Francesco]

- 1670 *Vita di Fra Geremia Valacco*. Napoli: K. n.

TÁNCZOS Vilmos

- 2015 Egy moldvai csángó férfi vallásos világlképének öt regisztere és a szakrális kommunikáció lehetőségei. In Pócs Éva (szerk.): *Test, lélek, szellem és természetfeletti kommunikáció*. Tanulmányok a transzcendensről VIII. 580–611. Budapest: Balassi Kiadó.

TOPPI, Francesco Saverio

- 1983 *Il beato Geremia Stoica da Valacchia*. Napoli: K. n.
[1983] 2008 *Viața fericitului Ieremia Valahul. Novena și viața Fericitului Ieremia Valahul*. 3–63. București: Editura ARC.

UBALDO, Oliviero

- 2007 Fericitul Ieremia, protectorul emigranților. *Lumina Creștinului* XVIII. 1. 205.

VARGA Andrea

2006 Moldvai katolikusok a Vatikán és a Szekuritáté között. In Diószegi László (szerk.): *A moldvai csángók*. 157–161. Budapest: Teleki László Alapítvány.

VINCZE Gábor

2006 „Román–csángó kontinuitás”? Harminc éve jelent meg D. Mártonás hírhedt könyve. *Székegyföld* X. 1. 291–306.

ZAMFIRACHE, Nicolae

2006 Fericitul Ieremia Valahul. *Lumina Creștinului*, XVII, 5. 197.

Internetes források

- Anul Ieremian. Szerző: „Frații capucini”. <http://www.ofmcapucini.ro/anulieremian.html#sthash.RFoUqSeH.dpbs> (2015. 08. 4.)
- Beato Geremia da Valacchia. Szerzői név feltüntetése nélkül. <http://www.culturaromena.it/Home/tabid/36/articleType/ArticleView/articleId/93/Beato-Geremia-da-Valacchia.aspx> (2015. 08. 24.)
- Beato Jeremias de Valaquia, fraile capuchine. Szerző: Antonio Barrero. (2015. 08. 14.)
- B. Geremia Stoica da Valacchia (1556-1625). Szerző: B–Beati G. <http://www.paginecattoliche.it/modules.php?name=News&file=article&sid=1274> (2016. 02. 22.)
- Biserici și instituții închinat fericitului Ieremia I. Szerzői név feltüntetése nélkül. <http://www.pfib.ro/ieremia.php?id=biserici> (2015. 08. 12.)
- Biserici și instituții închinat fericitului Ieremia II. Szerzői név feltüntetése nélkül. <http://www.fericitulieremiaroman.ro/ieremia.php?id=biserici> (2015. 08. 4.)
- Cuviosul Ieremia Valahul (Romanul). Szerző név feltüntetése nélkül. <http://www.sfant.ro/sfinti-romani/cuviosul-ieremia-valahul-romanul.html> (2015. 08. 17.)
- Discorso del Santo Padre Giovanni XXIII col quale proclama le virtù eroiche dei venerabili Geremia da Valcchia ed Elisabetta Anna Bayley Seton. [HTTPS://W2.VATICAN.VA/CONTENT/JOHN-XXIII/IT/SPEECHES/1959/DOCUMENTS/HF_J-XXIII_SPE_19591217_JEREMIAS-SETON.HTML](https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/speeches/1959/documents/hf_j-xxiii_spe_19591217_jeremias-seton.html) (2015. 02. 22.)
- Drumul de întoarcere a fericitului Ieremia. Program. Szerző: Eugen Giurgică. <http://www.fericitulieremiaroman.ro/ieremia.php?id=drumul> (2015. 08. 4.)
- Fer. Ieremia Valahul I. Szerző: Nicolae Zamfirache. <http://www.sfinticatolici.ro/ieremia-valahul/> (2015. 08. 4.)
- Fer. Ieremia Valahul II. Szerzői név feltüntetése nélkül. <http://www.sfinticatolici.ro/ieremia-valahul/> (2015. 08. 4.)
- Fer. Ieremia Valahul III. Szerzői név feltüntetése nélkül. <http://www.sfinticatolici.ro/ieremia-valahul/> (2015. 08. 4.)
- Fericitul Ieremia Valahul. Szerzői név feltüntetése nélkül. <http://www.liceulteologicfericitulieremia.ro/ferieremia.html> (2015. 08. 4.)
- Fericitul Ieremia – profil biografic. Szerző: Moraru Alois. <http://www.fericitulieremiaroman.ro> (2015. 08. 4.)
- Ieremia Valahul, sfântul român care a uimit Italia. Szerzői név feltüntetése nélkül. <http://ziarullumina.ro>

- ro/ieremia-valahul-sfantul-roman-care-a-uimit-italia-11361.html (2015. 08. 17.)
- Încadrare istorică a vieții fericitului Ieremia Valahul (1556-1625). Szerző: Ion Dumitriu-Snagov. <http://www.ercis.ro/actualitate/viata.asp?id=20100538> (2015. 08. 24.)
- Începutul cultului în cinstea fericitului Ieremia. Szerzői név feltüntetése nélkül. <http://www.fericitulieremiaroman.ro> (2015. 08. 4.)
- Pe urmele sfinților. http://www.ofmcapucini.ro/sanctoralul_capucin_pe_urmele_sfintilor.html#sthash.xEQdMuZj.dpuf (2015. 08. 4.)
- Repere biografice. <http://www.fericitulieremiaroman.ro> Szerzői név feltüntetése nélkül. (2015. 08. 6.)
- Sanctuarul „Fericitul Ieremia Valahul” – Onești. Szerzői név feltüntetése nélkül. http://www.ofmcapucini.ro/Pastorala_Sanctuar.html#sthash.eaL9HUkA.dpbs (2015. 08. 12.)
- Scrisoare circulară: Întoarcerea pelerinului iubirii, fratele Ieremia Valahul. Szerző: Petru Gherghel. <http://www.ercis.ro/biblioteca/scriitori.asp?id=20080221> (2014. 03.19.)
- Scurtă biografie. <http://www.fericitulieremiaroman.ro> Szerzői név feltüntetése nélkül. (2015. 08. 6.)
- Un sfânt român se întoarce acasă: Ieremia Valahul. Szerző: Bogdan Lupescu. <http://www.formulas.ro/2009/864/spiritualitate-39/un-sfant-roman-se-intoarce-acasa-ieremia-valahul-10983>. (2016. 02. 17.)
- Viața Fericitului Ieremia Valahul. Szerzői név feltüntetése nélkül. <http://www.profamilia.ro/sfinti.asp?ieremia=3#1> (2013. 08. 2.)
- Viețile sfinților. Fericitul Ieremia Valahul (1556-1625). Szerzői név feltüntetése nélkül. <http://www.profamilia.ro/sfinti.asp?vieti=60> (2015. 08. 4.)

A Domokos Pál Péter hagyatékból felhasznált források

Tanulmányok

- Dură, Ioan: La tolérance religieuse en Valachie et en Moldavie pendant la seconde moitié du XVII^e siècle. *Irénikon*, 1984, 57. évf. 1. sz. 52–58. [Vallási türelmesség Havasalföldön és Moldvában a XVII. sz. második felében.]

Kéziratok

- Filippo Dozzi: Oláhországi Jeremiás 1556–1625.

Jegyzetek

- Cím nélküli jegyzet.
- Geremia La Valacchia, jegyzet.
- Nicolae Iorga: „Fericitul Ieremia Valahul”. *Analele Ac. Rom. Sect. Ist.* 1914–15. 474–475. Kivonat, jegyzet.
- Oláhországi Jeremiás (1556–1625), jegyzet.
- Scheia, jegyzet.

Sajtóforrások

- Il Santo Padre proclama Beatti tre testimoni della Redenzione. *L'Osservatore Romano*, 1983. CXXIII. Nr. 252. 1.

–Petru Gherghel: Pellegrino d’amore. *L’Osservator Romano*, 1983. CXXIII. Nr. 253. 5.

Levelek

–Domokos Pál Péter levele Kozma Györgyhöz, 1983. november 27.

Iancu Laura

MTA BTK Néprajztudományi Intézet, PhD

e-mail: iancu.laura@gmail.com

telefon: 0620 4322 885

Laura Iancu

“He who consolidated the East and the West”: Blessed Vlach Jeremiah (1556–1625)

The author presents the life and the ecclesiastical-ideological background of the contemporary cult of a monk who lived in the 16th–17th century and was beatified in the 20th century. Oláh Jeremiás (‘Vlach Jeremiah’) was born in 1556 in Wallachia and died in 1625 in Naples. The Roman Catholic intellectuals in Romania recognised him in 1983, when Pope John Paul II beatified him. His cult, directed by the diocese of Iași and the Capuchin Order, started in 2008 after the mortal remains of the friar had been moved to Onești. The monk of uncertain origin is classified as a saint of the Romanian Orthodox Church as well, in this way Jeremiah is a symbol of the unity of the eastern and western Christianity. It is also of symbolic importance that his cult is primarily located in urban Roman Catholic communities, where the ecclesiastical plan of the nationalisation of Catholic identity (‘Romanian Catholic’) is being realised and the figure of Jeremiah fits into this ideological background. Data on his life, the history of beatification and its political background, the contents and motivations of the cult can be gained only from ecclesiastical sources and neither historical-ethnographic nor anthropological interpretations are available. The author of the article summarises data on the life and work of the friar and discusses the major ecclesiastical-historical problems emerging in relation to his cult in the 21st century.

Mihály arkangyal az orosz fémikonokon és ezek kígyófészkes előzményein

Hogyan hozható össze Krisztus Belállal? ... Hogyan fér össze Isten temploma a bálványokkal? (II. Korintus 6. 15-16)

Az orosz ikonokon megjelenik két arkangyal, köztük Mihály is. Magukon a nevezetes fémikonokon azonban ritkán fordul elő ábrázolása. Legismertebb megoldásban ez egy kb. 20 X 15 centiméteres áttört fémikon, amely egy keretben állva ábrázolja a felirattal azonosított tele glóriás, leeresztett szárnyú arkangyalt, aki jobb kezében egy mérő rudat (*merilo*) baljában egy homorú fémtányért (ennek neve *zercalo*) tart, rajta ott van Jézus nevének monogramja. (1. kép) Feltűnő, hogy a teljes fémtáblákon igen ritkán fordul elő Mihály arkangyal, és akkor is pontosan ugyanezzel az ikonográfiával jelenik meg.

Az orosz fémikonok történeti áttekintései hosszasan tárgyalják az úgynevezett *zmejeviki* ('kígyócska' a kicsinyítés a néhány centiméteres méretre utal) fémikonokat, pontosabban korábban inkább amuletteket. Mintegy 30 változatukat ismerjük, ezek közül néhányat a magyar érdeklődők is láthattak.¹ Orosz földön már a 11. századtól ismertek, és még a 19. században is öntötték pontos másukat. Általában kerek, kb. 7 centiméter átmérőjű darabok, kettős függesztő füllel. Az előlapon a kettős keret külső része ismétlődő díszítményeket mutat. Ezen belül van egy következő kör, rajta felirattal, majd bentebb újabb, pálcikasoros keretben áll a szárnyas és tele glóriás arkangyal, kezében a *merilo* és a *zercalo*. (Az utóbbi voltaképpen a világgömb, a *szféra*.) Az alak két oldalán a *Mihail* név fontos betűi olvashatók. (2. kép) A körbe írt feliratok kezdetben görög nyelvűek és egyértelműen keresztény jellegűek voltak. Ismerünk egyszerűbb, csak egy feliratot tartalmazó és kisebb példányokat is. (3. kép). A hátlapon 4-5-6-7 tekergő, jól felismerhető fejű kígyó látható, a kígyófészkeknek mintegy a közepén emberfej, félalakos ember (legtöbbször nő), illetve egészalakos ember látszik. Ezen az oldalon is előfordul körbeírt ószláv szöveg is,² például: *Г[осподи] / НПОМОЧИ РАБОВ СВОЕМОУ АРЕХВУ. АМНН*. (Ú[r]iste)n, segíts szolgádat, An[d] rejt! Ámen) Az ilyen amuletteket a mellen viselték, az arkangyalt előre mutatva, a hátlapon a kígyókkal. A bizánci görög vallásos amuletteket utánozták az oroszok, a nyelv is ilyen módon változott meg.

A feliratok egyes elemei igen nagy múltra tekintenek vissza. Például a háromszor ismételt „szent” szó és utána az Isten neve, „Izajás” prófétá vá elhívásának jelenetében (Izajás 6:3)

¹ Lásd a budapesti Iparművészeti Múzeumban rendezett nagyszabású kiállítás katalógusának kitűnő minőségű színes képeit: Gnutova – Ruzsa – Zotova 2005. 261. kép a 132. lapon, illetve a 74–91. képek az 56–59. lapokon.

² Az idézett szövegeket (-részleteket) lehetőleg pontosan, a használt betűket visszaadva közöljük – ám ezt (nemcsak nyomdatechnikai okból) csak bizonyos fókig valósíthattuk meg. Betűösszevonások, -cserék, nehezen olvasható betűk és szavak esetében csak megközelítő megoldást találtunk.



1. kép. Mihály arkangyal. Orosz fémikon a 19. század végéről. (Bronz, 19 X 14 cm. Koncz Pál felvétele.)

át sokszor ábrázolt úgynevezett Gorgó-fej (amelynek ikonográfiájával itt nincs terem foglalkozni). Azt is észre kell vennünk, hogy a *zmejevik*-hátlapokon lévő rajzolatok, a közepén hol jobban, hol kevésbé kivehető módon ábrázolt emberfejjel, amelyből felül és alul is kacsaringós minta ágazik kettfelé (ezek nem mindig egyértelműen kígyó-ábrázolások) – önálló továbbfejlesztései a Gorgó-ábrázolások mintáinak. (5. kép)

Oroszok szoktak felhozni egy sajátos szokást. A jóniai görög Kefalonia szigetén, a kicsiny Markopulo faluban, augusztus 15-én, Mária mennybemenetelének ünnepén (Nagyboldogasszony) a kígyók az egész szigetről a falusi templomba jönnek, és ott még a Szűzanya ezüstborítású ikonjára (*fidia Kefallonika*) is rátekerednek, hogy aztán a szertartás végén visszamenjenek szokott búvóhelyeikre. Az ünnep alatt az embereket nem bántják. Manapság filmekben is látható ez a turistákat oda vonzó esemény. A 20-30 centiméteres, vékony kígyókat a turisták kezükre, ruhájukra teszik, csókolgatják. Korábban a falusiak kosárban vagy edényekben maguk vitték a kígyókat a templomba. Mária mintegy pártfogolja az öt tisztelő kígyókat, ugyanakkor marásuktól távol tartja az embereket. (Egyébként a mediterrán népi vallásosságban a kígyók sokszor és sokféle szerepet kaptak. Erre most nincs módom kitérni.) A Szűzanya és a kígyó sokszoros kapcsolata az egész bibliai ikonográfiában közismeret. Ebben az összefüggésben érthetjük meg az említett *zmejevik* előlapján „az Istenszülő a jel” ikon feltüntetését.

olvasható: a templom szentélyében ül az Isten, előtte hatszárnyú szeráfok lebegnek, és harsány hangon azt mondogatják egymásnak: „Szent, szent, szent a Seregek Ura, dicsősége betölti az egész földet.”

Mihály arkangyal gyakorlatilag azonos ábrázolása látható egy, ma a Kremlben őrzött, 6x6 centiméteres, a 13. századra datált, ezüst pektorális ereklyetartó első oldalán. (4. kép) A felül levő felirat ki is írja a nevet: *ΑΡΧΤΕΛΒ ΜΙΧΑΗΛ*. Lejjebb, a két oldalon, kerek keretben a két herceg, egy-szersmind harcos szent Borisz és Gleb látható, nevüket is feltüntetve.

Ismerünk olyan kerek, aranyozott ezüst amulettet is (ugyancsak a 13. századból), amelynek előlapján a felemelt kezekkel imádkozó Mária, ölében az áldást osztó kezű Krisztus (ez a jól ismert *Znamenyie* „Az Istenszülő a jel” Mária-ikontípus) látható, a hátlapon pedig a kígyós mintához igen hasonló ábrázolás van, amely azonban egy deréktól felfele meztelen nőt helyez a kígyók közé. Ez utóbbi mintához hasonlít a Mediterráneumban, különösen annak keleti részén széles körben és hosszú időn



2. kép. Zmejevik, a „csernyigovi grivna” első és hátsó oldala. 11. század. (Aranyozott bronz, eredeti átmérője 7 cm. A felirat a közismert „Szent, szent, szent a Seregek Ura” mondat, a hátlapon óslávul: „Úr, segítsd a te rabodat /= szolgádat/, Vaszilt!”)



3. kép. Zmejevik a 19. századból. (Bronz, átmérője 5,5 cm. A 12–13. század fordulóján készített amulettet másolja. A rajz némileg kicsinyítve. Az előlap görög szövege: ΑΓΙΟC ΑΓΙΟC ΑΓΙΟC CΑΒΑΟΘ ΓΙCΠΛΗΡΗCΟΥΡΑΗΟC + 5 betű. Szent, szent, szent a Seregek Ura, a föld és az ég teremője. A hátlapon görög varázsszöveg részlete van. (Gnutova – Zotova: 2000. 49.)

Vannak adataink arra nézve,³ hogy a kora középkori orosz egyház megtűrte a *zmejevik*-ábrázolásokat, később azonban ezeket pogány kultusz maradványának tartották, és különösen a 19. században használatukat támadták. Ekkorra azonban viszonylag sok példányuk volt ismert, templomi kincstárakból, olykor temetőkből, régészeti ásatásokból és a mindennapi használatból is. A nevezetes csernyigovi *grivna*⁴ (nagyobb pénzürmére hasonlító nemesfém-veret) – példányokat több kiadványban publikáltak – nem mindig teljesen egyező magyarázatokkal.

A fémamuletteken az úgynevezett *hüsztera* (Ύστερα)-formula fordul gyakran elő, az ártó démonhoz ilyen szöveget intéznek: *Матица, черная, почернелая, как змей ты вьешься, и как дракон свиваешься, и как лев рычишь, и как ягненок спишь* (Anyácska, fekete, elfektetítő, mint kígyó süvöltesz, és mint sárkány füttyülsz, és mint bárányka alszol).

A 10. századi bizánci amuletteken már teljesen készen áll ez a kétoldalú képes ábrázolás, és az előlapon „a gonoszt elűző harcosok” képe jelenik meg: Krisztus a kereszten, Mária, majd egyre gyakrabban a (bizánci) egyház által a démonnal való harcra mintegy szakosított „sárkányölő” Szent György. (Aki, lévén többek között Oroszország patrónusa is, az orosz fémikonok egyik legkedveltebb ábrázolása.) Mind az előlap, mind a hátlap ábrázolásmódja elnagyolt, nem a részletek, hanem az egész jelenet bemutatása a fontos. A feliratok különbözőek lehetnek, a *hüsztera*-formula is ott lehet akár az első („keresztény”) lapon is.

³ A *zmejevik*-témát kiváló monográfiában foglalta össze Nyikolajeva (és Csernyecov 1991), ide érte a kutatástörténetet is. A továbbiakban e könyvre, és az ott hivatkozott művekre külön-külön nem is utalok. Az itt adott megoldásokat továbbfejlesztette Pereszedov 2004. E művekben a régibb szakirodalom gondosan fel van tüntetve.

⁴ Ma a szentpétervári Orosz Múzeumban. Az aranyozott sárgarézöntvény majd kétszeres nagytűsű színes képe látható: Gnutova – Zotova 2000: 48. 48a – 48b képek.



4. kép. Mellen viselt ereklyetartó. Legkésőbb a 14. század elejéről (Aranyozott ezüst, 11x10,5 cm. Az Állami Történeti és Kulturális Múzeum – a Moszkvai Kreml Gyűjteménye, MP 3318/1-2.)



5. kép. Antik Gorgó-fej, kígyófészkes-szerű hajjal.

A 10–11. század fordulóján új típus jelent meg: szigorúbb ideológiával. A *hüsztera*-formula már csak a hátapon állhatott. A kígyók fészkében több, akár 12 kígyó is tekegphetett. Minthogy nem maradt ránk ilyen lánc vagy egyéb függesztő tárgy, igazában nem tudjuk, pontosan hogyan, melyik oldalt mutatva hordták ezeket. Az az elgondolás, hogy az egyik oldal vertikális és keresztény (akár férfi), a másik körkörös, pogány (akár női) – és ezek oppozíciója tudatos: a szakkutatásban több mint egy évszázada felmerült. Azonban az egyes példányok elég sok váratlan eltérést is mutatnak. A szuzdali Krisztus születése székesegyházból előkerült és a 12–13. századok közé datált *zemejev*ek például mindkét oldalán körkörös kompozíciót ad: a keresztény oldalon a „hétalvók” (az ókeresztények üldözésekor álomba merült 7 efezoszi ifjú) képe látható. Ehhez hasonló a nápolyi Nemzeti Múzeumban őrzött amulett, amelynek az egyik oldalán „Az Istenszülő” mint jel, ábrázolás van, a másik oldalon Mihály arkangyal és a 7 efezoszi ifjú. Kígyók viszont a nápolyi példány egyik oldalán sincsenek.

A 15. századra újabb technikai-ikonográfiai változás ment végbe. A kígyófészkes amulettek kétrészes, kis ikontartóra, az ereklyetartó *enkolpion*-formához hasonló szerkezettel készültek. Az előlapra a más fémikonokról is ismert ördögűző szentek: Fjodor Tiron, az ördögöt verő Nikita kerülnek. Ezt a változást a népi vallásossághoz közeledés jelének szokás tekinteni.

Az orosz pravoszlávia kezdeteitől (10–11. század) fogva ismert a kicsiny (3–5 centiméteres) a nyakban és mellen hordott kereszt (tyelnyik) használata. A megkereszteltre rögtön ráakasztották, a haldoklók pedig gyermekeiknek adták át ezeket. Generációkon át öröklődtek, kicsiny és olcsó voltak miatt mindig hozzájuk lehetett jutni. Kezdetben nem is mindegyik volt kereszt-alakú, hanem – mintegy körkeretben – homorú és domború ívű részekből komponálták. Gyakran nincs is a keresztén ábrá-

zolt alak, máskor ezt csak érzékeltették. A feliratok száma csekély, ugyanakkor a kis, tömör keresztteken miniatűr szövegek fordulhatnak elő. A *tyelnyike*ken az elhárító-ráolvasásszerű szövegek száma csekély. (A nagy fém keresztikonok hátlapján viszont elég sok, rövidebb-hosszabb ilyen szöveg található, különösen az óhitűek körében). A *tyelnyik* a koraközépkortól fogva vetélytársa volt az amuletteknek, *zmejevike*eknek. Maguknak a kis kereszteteknek is volt óvó szerepe. Ezt tehát egyik oldalról sem kellett tovább megerősíteni. Ugyanakkor például Oroszország északi-európai peremén még a 19. században sem volt feltűnő, ha valaki mind a *tyelniket*, mind a *zmejeviket* egymás mellett viselte. Gyakran említik, hogy egy 17. századi *zmejeviket* (1641 előtt) a Troico-Szergijevi Lavra ikonosztázaiba illesztettek, az Istenszülő ünnepeinek ábrázolásai közé. Így természetesen csak az előoldal (a *Znamenijje*) volt látható – ám aki odatette az ikonok közé, pontosan tudta, mi látható a hátoldalon, és az mit jelzett. Az 1641-es összeírásban szó esik egy „kőből való” *zmejevik*-ről is, amit Rettegett Iván parancsára tettek a kolostor falára.

Egyetlen olyan esetről tudunk, amikor nyilvánvalóan megsemmisítették a kígyós ábrázolást. Egy, a 12. századra datálható novgorodi példány hátlapját kivésték, helyére egy „felemelt” keresztet illesztettek.

A „kígyófészkes” fém tárgyak vizsgálata során az orosz művészettörténet és művelődéstörténet már a 19. században „kettős hit” (*dvojeverie*) szóval jelölte a hivatalos kereszténység és a démonhit összekapcsolódását. Előbb bizánci-orosz, majd Kijev megtérítése után az „új vallás” és a régi, pogány maradványok, a későbbi évszázadokról beszélve pedig a „hivatalos” (magas) egyház és a „népi vallásgyakorlás” ellentétét látták kifejeződni az amulettek keresztény-nem keresztény lapjain. Később azonban azt is megemlítették, hogy ha túl általános értelemben beszélünk a „kettős hitről” – voltaképpen semmit sem tudunk pontosan leírni vagy értelmezni.

Közvetlenül a kis fémamulettekhez visszatérve, ezek tudományos vizsgálata az orosz tudományosság egyik igazán szép és folytonos fejezete. Ez 1821-ben kezdődött, amikor az úgynevezett csernyigovi arany *grivnát* megtalálták, és ez csakhamar az Ermitázs gyűjteményébe került. A kutatók előbb történeti portrénak, majd az egyházi ikonográfiából származó rajzoknak tekintették a látottakat. Már 1823-ban említik Mihály arkangyalt is az amuletteken ábrázolt alakok között. Különösen a 19. század végén kiváló tudósok (I. I. Tolsztoj gróf, A. Sz. Uvarov gróf, M. I. Szokolov és mások) összegyűjtötték az ismert adatokat, felhívták a figyelmet a bizánci, sőt ennél is régibb amulettekre, foglalkoztak a kígyók ikonográfiájával, a mágikus szövegekkel. Bizonyos nehézségek azonban hamar jelentkeztek: például a kis fém tárgyakon a feliratok betűit nem mindenütt lehetett kiolvasni, az ábrázolások részleteit pedig gyakran inkább a kiadványok illusztrációiban, mint magukon a tárgyakon lehetett észrevenni. 1926-ban A. Sz. Orlov, a moszkvai Történeti Múzeumban őrzött 116 példány alapján felvázolta tipológiájukat: nyolc csoportot különböztetett meg. Az utóbbi negyed évszázadban (együtt az orosz pogányság, a ráolvasások, mágikus szövegek stb. kutatóinak egymással is polemizáló műveivel) új áttekintések is készültek. G. K. Vagner művészettörténeti jellegű magyarázata⁵ után T. V. Nyikolajeva tekintette át a kérdés kutatástörténetét, értelmezte a tipológiát és a társadalmi összefü-

⁵ Vagner 1961.

géseket. Korai halála miatt művét nem fejezte be, és a tanulmány később, 1991-ben A. V. Csernyecov kiegészítéseivel jelent végül meg. Ugyanezen időben az orosz fémikonok kutatása is kiváló kiadványokban csúcsosodott ki. Ezekből is képet kapunk a *zmejevik*-hagyományról is. A magyar kutatás azonban mindeddig nem foglalkozott e kérdéskörrel.⁶

Nyikolajeva sikertelennek tartja Orlov tipológiáját,⁷ mivel Orlov éppen a kígyós hátlap változatait, és nem a „keresztény” előlap változatait vette alapul. (Továbbá csak egy gyűjtemény tárgyait vette figyelembe.) Maga Nyikolajeva részletes rendszerezést adott, és minden fellelhető adatot, tárgyat, rajzot felhasznált. Mi csak a minket érdeklő típusokat soroljuk fel, ám a számozásban meghagytuk a szerzőnő teljes számozását. (Egyes leírásokat rövidítettünk.)

1. *Zmejevikek* Mihály arkangyal ábrázolásával. Öt ilyen altípust találtunk, és ezek a 11–14. századra datálhatók. A fémöntvények eltérnek egymástól, és az ikonográfia is módosulhat, ám egy szimbolikus jelentés állandó bennük. Az írásmódot a 11–13. századra datálhatjuk. Két ilyen példányon, amelyeket Novgoroddal hozhatunk kapcsolatba, *ΕΦΠΟCYN* betűfelirat olvasható. („Eufroszina” görög név, a három Khárisz egyike, a szó eredeti jelentése örömteli, vidám. Érdekes, hogy egy „démonelhárító” fémjelvényen éppen ilyen „pozitív” név szerepel. A további három példány Kijevvel és Dél-Oroszországgal kapcsolható össze.

2. *Zmejevikek* az Istenanya ábrázolásával. Ez a „régibb vlagyimiri Mária-ikonnak” felel meg, Mária jobb kezével tartja a kisdedet. A 12. századból már ismert, és a 14–15. századig megtalálható. Ez a legtöbb példányban fennmaradt változat: kerek formában, illetve ikontartó aljzattal: egy fekvő téglalap felső részére illesztik a kerek medált. Ez utóbbi formaátalakítás a 13. században jelenik meg.

3. *Zmejevikek* az Istenanya ábrázolásával. Ez a „régibb fjodorovi ikonnak” felel meg. A 13. század végétől a 17. századig készítették.

5. *Zmejevikek* „az Istenszülő a jel” ábrázolással. A díszítményt tekintve két típusa van a 13. illetve a 12. századból.

8. *Zmejevikek* a lovon ülő Szent György ábrázolásával. 14. század, két típusban, ezek egyike Novgoroddal hozható kapcsolatba.

10. *Zmejevikek* az ördögverő Nikita (Niketas) ábrázolásával. Két típusban: a 13. századból, illetve a 14–17. századokból.

12. *Zmejevikek* Borisz és Gleb ábrázolásával. A 13. században jelentek meg a dél-orosz területeken, nem túl sok példányban.

13. *Zmejevikek* az „Istenanya Elszenderedése” ábrázolással. Két típusa van: kerek, pénzhez hasonlító, illetve felül tetővel kiegészített.

Nem fémről, hanem kőből készített *zmejevik* csak három példányban ismert (a már említett szuzdali, troico-szergijevszkiji, valamint egy tárgy A. A. Bobrinszkij gyűjteményében). Az első és a harmadik példány a hét alvót, a második a Megváltót (*Szpasz*) ábrázolja.

⁶ Lásd legutóbb: Ruzsa 2009. és „Minden bajban védelmező”. Orosz fémikonok a 18–20. századból. (további szakirodalommal.) Kiállítás a Laczkó Dezső Múzeumban (Veszprém), 2011. november 11 – 2012. április 22.

⁷ Orlov 1926.

A bizánci előzmények között is ismerünk mind kőből, mind fémből készült példányokat. Az előbbieket tartják régebbinek. Ezeknek csak az előlapján vannak a kígyók, a hátlaapon nincs ábrázolás, csupán szöveg. A görög feliratok ('Szent, szent, szent, illetve Istenanya, segítsd' + név) szó szerint egyeznek a későbbi orosz megoldásokkal.

A bizánci, sőt az ógörög amulettek, varázsszövegek, érthetetlennek tűnő szavak története évezredek óta izgatja az emberek fantáziáját. Oly sokféle adatot ismerünk, és ezek olyan bonyolult összefüggésbe hozhatók egymással, hogy minél teljesebb képet kívánunk bemutatni, annál több elvarratlan szál, csak sejtetett összefüggés kerül elő.⁸ Ráadásul a bajelhárítás, a gonosz erőktől való megóvás mindig is titokzatos volt, amelynek minden részletét nem is tudatták az illetéktelenekkel. Az antikvitásban a *gnosztikus* vallások igen gyakran használtak baj-elhárító amuletteket, és ehhez igen gazdag, titokban tartott, ezoterikus magyarázat is kapcsolódott. Noha teljesen nyilvánvaló, hogy az ókori görög, majd bizánci ezoterika volt azoknak az amuletteknek a háttere, amelyekből az orosz *zmejevikeket* átvették és nem ettől független, például „káldeus” nyomora bukkanhatunk, ahogy még a régebbi orosz kutatók is vélték – az is nyilvánvaló, hogy sem az ilyen amuletteket minden bizonnyal egyes helyeken napjainkig hordó egyszerű nép, sőt még az uralkodók és papok sem voltak tisztában minden ilyen összefüggéssel.

Az ókori adatok körében a legérdekesebb tény az, hogy a görög *‘υστέρα* szó nemcsak az orosz *مامуца* szóval egyeztethető, hanem az egészen rejtélyes óorosz *дьна* szóval is, és ezekben végtére is az 'anya' jelentés voltaképpen 'anyaméh', ahonnan nemcsak különös (akár védő) erő, hanem gonosz, kígyószerű lények is jönnek elő. Ilyen démonra utalhat az említett *черная, почернелая* kifejezés 'fekete /sötét/, megfeketítő /megsötétítő/' jelentéssel. (Ahogy egy 18. századi orosz szöveg egy betegségdémont idéz ilyen formában.) E formula is pontos megfelelője a görög eredetinek: *μελάνη μελανομένη*.

A kígyó, sárkány, oroszlán kiáltásához és a bárány alvásához is tudunk ráolvasás-szöveg-párhuzamokat találni. Egy Mihály arkangyalt ábrázoló *zmejeviken*, ahol rendszerint az *űsztera*-elleni varázsszöveg szokott lenni, a *ДОН* betűk olvashatók. Már Orlov ezt a „ДЪН” szóval azonosította. Mihály arkangyalnak a gonosz elleni harcáról egyébként János apokalipszise egyértelműen tudósít. „Ezután nagy harc támadt a mennyben. Mihály és angyalai megtámadták a sárkányt. A sárkány és angyalai védekeztek, de nem tudtak ellenállni, és nem maradt hely számukra a mennyben. Levetették a nagy sárkányt, az ősi kígyót, aki maga az ördög, a sátán, aki tévútra vezeti az egész világot. A földre vetették és vele együtt letaszították angyalait is.” (Jelenések 12:7-9). Ez a leírás a nagyszabású ókori ütközetek „szervezettségére” utal: a nagyszámú hadseregeknek van egy vezére, aki maga is küzd a csatatéren. Erre a szerepre a férfiak közül olyanokat választanak ki, akik egyébként is katonák, vagy éppen a démonok elleni harcban tűntek ki. Krisztus és anyja nemcsak automatikusan tartoznak ide, mindkettejükről olyan elképzelések és történetek is ismertek voltak, amelyek közvetlenül az ördöggel, kísértővel, sátánnal való szembeszállásra, a kígyó eltiprására vonatkoztak. E rendkívül gazdag hagyományt itt nem is kell részleteznem.

⁸ A Warburg-iskola érdeklődésének megfelelő áttekintés: Spier 1993.

Az orosz *zemejevik*-hagyomány sok szállal kapcsolódik a fémikonokhoz, és nemcsak az azonos jellegű fémhasználat miatt. Láttuk, hogy tucatnyi valódi (fém)ikon-ábrázolás is megjelenik rajtuk. Ám ezekhez képest korban jóval régibb kezdetűek, és a mágia világában kapcsolhatók össze a bizánci hagyománnyal, amelynek még régebbi előzményei (témánk esetében a *hüsztera*, egyáltalán a kígyók, meg a Gorgó-fej és ennek további folytatásai) is közzismertek. Ezekkel az összefüggésekkel azonban most területi okokból nem foglalkozhattunk.⁹

Úgy gondolom, Hoppál Mihálynak mind a régi mágikus szövegekre, mind a mágikus ikonográfiára vonatkozó dolgozatai elég okot adnak arra, hogy éppen a „Mihály” névhez kapcsolódva foglalkozzunk ezzel az érdekes témával, amely eddig kívül maradt kollégáim érdeklődésén. Az ünnepeelt írásaiiban sokszor kapcsolt össze egymástól távoli világokat, próbált rejtett jelentéseket kibogozni. Remélem, a mostani téma valóban ilyen összefüggései, szinte határtalan régiségű háttere e tevékenységhez további kedvet adnak neki.¹⁰

Irodalom

GNUTOVA, S. – RUZSA, GY. – ZOTOVA, E.

2005 *Prayers Locked in Bronze. Russian Metal Icons*. Museum of Applied Arts, Budapest.

GNUTOVA, S. V. – ZOTOVA, E. YA.

2000 *Crosses Icons Hinged Icons. Artefacts cast from brass 11th – early 20th century from the Andrey Rublev Central Museum of Ancient Russian Culture and Art*. Interbook-Business, Moscow.

NIKOLAEVA, T. V. – ČERNECOV, A. V.

1991 *Drevnerusskie amulety-zmeeviki*. „Nauka”, Moskva.

PERESED OV, I. G.

2004 Ob amuletah—zmeevikah i ih svjazy s natel’nymi krestami i inymi predmetami cerkovnoj kul’tury. In: *Vizantija v kontekste mirovoj istorii. Materialy naučnoj konferencii, posvjaščennoj pamjati A. V. Bank*. 108–121. Sanktpeterburg: Izdatel’svo Gos. Ermitaža,

T. A. MIHAJLOVA, T. A. et. al. szerk.

2011 *Oral Charms in Structural and Comparative Light*. Moscow: Prodel.

ORLOV, A. S.

1926 *Amulety—„zmeeviki” Istoričeskogo Muzeya. (Otčet gosudarstvennogo istoričeskogo muzeya za 1916-1926 gg.* 1–55. Moskva: Priloženie V.

⁹ Hasonlóan területi okokból nem tértem ki az orosz fémikonokkal kapcsolatos olyan kérdésekre, amelyeket már korábbi tanulmányaimban tárgyaltam.

¹⁰ Mint már említettem, különösen az utóbbi évtizedekben az óorosz „pogányság”, archaikus formulák, ráolvasás-szövegek kutatásában és tipologizálásában igazán sokminden történt. Noha témánkat ilyen irányba is lehetne folytatni, erre most nem vállalkoztunk, Egyébként a 2011. október 27-29-én Szentpétervárott tartott nemzetközi ráolvasás-konferencia anyaga már meg is jelent. Lásd: T. A. Mihajlova et. al. 2011.

RUZSA György

- 2009 *Bronzba zárt áhítat. Az orosz fémikonok művészete és teológiája.* Szentendre: Pest Megyei Múzeumok Igazgatósága,

SPIER, Jeffrey

- 1993 Medieval Byzantine Magical Amulets and Their Tradition. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* LVI. 25–62. 6. plates.

VAGNER, G. K.

- 1961 *O zmeevidnoj kompozicii na drevnerusskikh amuletah—zmeevikah.* Moskva: Kratkie Soobščeniya Instituta Arheologii. 85.

Voigt Vilmos

professor emeritus, Eötvös Loránd University, Department of Folklore, Budapest

e-mail: voigt.vilmos@btk.elte.hu

Vilmos Voigt

Archangel Michael on Russian metal icons and snake-nest amulets

Archangel Michael, albeit scarcely, appears on Russian small metal icons as well. Russian metallic amulets with apotropaic epigraphs can be dated back to the 11th century. A similar visual representation of Archangel Michael can be found on these objects as well. The Russian *zmejevik* ('small serpent') amulets came from the Byzantine empire to Russia. On the back side of the protective amulets winding snakes can be seen. Approximately 30 types can be differentiated. The Holy Virgin, Jesus Christ, Saint Georg, Prince Boris and Prince Gleb as well as Archangel Michael emerge on these amulets, since they were considered to be able to defeat the evil. The nest of winding serpents is an old iconographic motif that can be traced back to the depiction of Gorgons in classical antiquity.

Népélet Hódmezővásárhelyen

[Novák László Ferenc (főszerk.), Nagy Vera, Szentí Tibor (szerk.):
Hódmezővásárhely néprajza. Hódmezővásárhely: kiadta a Németh László Városi
Könyvtár és Pósa Lajos Gyermekkönyvtár. 2015. 1311 p.]

Hódmezővásárhely különleges helyet foglal el az alföldi mezővárosok néprajzi kutatásában. Népéletének földerítése korán kezdődött: elsőként Nagy Ferenc megyei főügyész adott értékes leírást a Tudományos Gyűjteményben a vásárhelyiek gazdálkodásáról, a jobbágyság helyzetéről, a helyi céhekről (1819). Török Károly 1865-től gyűjtötte szülőföldje szokásait, népköltési hagyományait. Szeremlei Sámuel reformárus lelkész várostörténeti monográfiája IV. kötetében részletesen bemutatta az anyagi kultúra számos területét (halászat, állattenyésztés, földművelés, kézművesség, stb.). Az 1900-as évek elején kezdte néprajzi gyűjtéseit Kiss Lajos, aki a tálasmesterségről írt úttörő tanulmányai után mindegyre vissza-visszatért szülővárosa hagyományos népi műveltségének feldolgozásához. A 20. század közepe tájától, Nagy Gyula, Péczely Attila, Tárkány Szűcs Ernő, Kresz Mária, K. Csilléry Klára, Beck Zoltán, Szentí Tibor, Nagy Vera tanulmányai hoztak újabb ismereteket a város és tanyái népéletéről.

Hódmezővásárhely néprajzi szempontból az egyik legjobban felderített település. Elérkezett az ideje, hogy a több kutató nemzedék által felhalmozott ismeretanyag alapján teljességre törekvő, korszerű szemléletű néprajzi monográfiája készüljön. Megelőzte ezt a várostörténet feldolgozása, melynek a közelmúltban három kötete jelent meg: I. A legrégibb időktől a polgári forradalomig. (1984), II. A polgári forradalomtól az őszirózsás forradalomig. 1848-1918. 1-2. (1993).

A néprajzi monográfia négy fő egységre tagolódik: Anyagi kultúra (15-406), Antropológia, társadalom (409-608), Kézműipar (617-826), Vallás, folklór, népzene (829-1140). A 2. kötet teszi közzé Vásárhely néprajzi bibliográfiáját (1143-1226). A két kötet 24 fejezetét 10 etnográfus, 6 történész, és 1 antropológus írta. Meghatározó részt vállaltak a szerkesztők: Nagy Vera 5, Szentí Tibor 3, Novák László Ferenc 2 fejezet szerzője. A munkát a fejezetek sorrendjében ismertetem és összegzésül keríték sort az értékelésre.

Novák László Ferenc: Táj, település, hagyományos gazdálkodás. – A monográfia többi fejezetét megalapozó, ehhez mérten legnagyobb terjedelmű tanulmány. Erénye a tárgykör gondos, körültekintő történeti adatolása. A 2. alfejezet az úrbériség, az 1848 utáni tőkés földbirtokviszonyok és a településrendszer leírását tartalmazza. Igen részletes a jobbágyságrendszer és a paraszti birtokszerkezet bemutatása. A szerző megállapítja, hogy a mezőváros üzemszervezetét „egységes funkciójú belsőégi porta és ahhoz tartozó határbeli üzemközpont” jellemezte. Sommásnak tartom azt a következtetését, hogy „a 18. század második felétől a szállások lakottá váltak” (46.p). A szállásokra való kiköltözés természetesen elhúzódó folyamat, de levéltári források alapján ezt időhöz lehet kötni, mint pl. Szeged, Kecskemét, Kiskunhalas esetében ez megtörtént. Erről és a tanya-terminus egykori használatáról Rákos István írt Hódmezővásárhely története 1. kötetében (1984. 463.) Ebben a fejezetben ismerteti a város és tanyái 1851

és 1990 közötti népességét, aminek jelentőségét aláhúzza, hogy Vásárhely egyik legnagyobb tanyai népességű városunk: 1930-ban tanyáin 24 ezer ember, a népesség 39 %-a élt. Példaszerű és kiváló képanyaggal illusztrált az állatfajták, tartási módok és a szántóföldi növénytermesztés leírása, amiből a ló- és a juhtenyésztés jellemzését emelem ki. A fejezetet 107 fotó gazdagítja: nagyjából Plohn József archív képei 1900 tájáról, kis részben szerző fényképei az 1990-es évekből.

Dám László: Hódmezővásárhely népi építésze. – Túlnyomórészt Kiss Lajos, Nagy Gyula és Szentí Tibor kutatásainak eredményeit foglalja össze, kiegészítve Barabás Jenő 18–19. századi levéltári adatfeltáráásával. Igen alapos az építő tevékenység, a ház és a gazdasági építmények leírása, figyel a változásokra, és számba veszi egyes építészeti elemek, például a középpadka kis- és nagytáji párhuzamait. Mintaszerű, összehasonlító igényű szintézis, amit zömmel Szentí Tibor fotói illusztrálnak.

Kruzslicz István: Halászat. – Módszeresen felépített, gondos történeti adatolással tanulmány. A természeti környezet jellemzése után áttekintést ad a halászati jogviszonyokról, a bérlő és a folyószabályozás utáni halászatról. Herman Ottó rendszerezését követi A halászat eszközei című alfejezetben, ahol 18. századbéli írott forrásokra, Szeremlei Samu monográfiájára, Kiss Lajos hagyatékára és a szövetkezeti halászok emléktárára támaszkodik. Leírásába kiválóan építi be idős halászok közléseit, melyek életszerűvé, olvasmányossá teszik tanulmányát. Tanulságos emlékeztet idéz egy 20. századi mártélyi halász életmódjáról. A történész szerző kiváló, történeti és néprajzi hitelt feldolgozást írt.

Nagy Vera: A termelt javak feldolgozása és értékesítése. – A fejezet a népi táplálkozás, az étkezési szokások és a vásárok alapos, változásokat is érzékeltető leírása. Külön-külön tárgyalja a növényi és az állati eredetű anyagok feldolgozását. Néhány specialitás: a helybeli asszonyok híresek voltak levestésztájukról, 1901-ben tarhonyagyárat létesítettek, „Vásárhelyen az ételek fedelme a túróslapát.” Anyaga főként a 20. század első felére vonatkozik, ám rámutat, hogy ebben több évszázados tradíciók és újítások is vannak. Összegzésül, Kisbán Eszter kutatásait figyelembe véve, megkülönbözteti a hagyományos népi táplálkozás történeti rétegeit. Kiváló leíró tanulmány, magvas kitekintéssel.

Szentí Tibor: Hódmezővásárhelyi vagyontárházak 1744–1922 között. – Korábbi tanulmánya mutatta a vásárhelyi levéltárban főtárt 18–19. századi becsűjegyzőkönyvek és árvaszéki iratok forrásértékét és igazolta a szerző elemzőkészségét. A fejezet e munka kiértékelte summázata, egyben adalékokat nyújt az anyagi kultúra több jelenségéről. Erdei Ferenc a hódmezővásárhelyi tanya- kialakulást szabályos fejlődésének jellemezte. Szentí rámutat: az inventáriumok ismeretében módosítanunk kell megállapítását, mivel nem volt minden tanyai gazdának városi háza, másfelől nem mindegyiki gazda épített tanyát határbeli földjén, hanem a városból kijárva gazdálkodott. Ily módon a helyi tanyafejlődés nem tartható „szabályszerűnek”. Közli több városi ház és tanya inventáriumát, és arra következtet, hogy a gazdaságok anyagi ellátottsága elmaradott, gépesítetlen volt a két világháború között is. Úgy látja, a gazdaságokat általában a célszerű takarékoság és igénytelenség jellemezte (378 p.). Forrásanyagát összehasonlítja több alföldi város (Cegléd, Debrecen, Nagykörös, Szeged) publikált inventáriumával, ami jó következtetésekre nyújt lehetőséget.

Henkey Gyula: Hódmezővásárhely és a turáni típus nagy-magyar alföldi változata. – Bartucz Lajos szegedi antropológus professzor követője széles adatbázissal támasztja alá a helyi népesség meghatározó részben türk eredetét.

Varsányi Attila: Hódmezővásárhely társadalma. – A szerző tárgyalja a település 17–20. századi népesedéstörténetét, etnikai és vallási megoszlását, részletesebben a parasztság 20. századi társadalmi rétegeit. Négy meghatározó paraszti személyiségről és két módos gazdacsaládról nyújt jellemzést. Monográfiákban újdonságnak számít a helybeliek emberi tulajdonságainak számbavétele, mely Kiss Lajos és Nagy Gyula kutatói tapasztalataira épül. Nagy Gyula nyomán megkülönbözteti a Vásárhelyi pusztát két eltérő mentalitású népességét: a törzsökös vásárhelyieket és a jövevény orosháziakat. Élet a tanyák világában című alfejezete szintén az előbbieket és Szentí Tibor tanulmányai alapján íródott. Itt kap helyet a ruházat, öltözködési szokások tömör, elég vázlatos leírása, amely – tekintettel a mezőváros népének részint hagyománytisztelő, részint polgárosuló ízlésére – külön fejezetet érdemelt volna.

Örsi Julianna: A mezőváros társadalma. A hódmezővásárhelyi nép élete történelmi és néprajzi adatok tükrében. – Az alföldi, elsősorban tiszántúli mezővárosok társadalmával foglalkozó szerző tanulmányának újdonsága és fő érdeme, hogy a város kapcsolatrendszerét családtörténetek tükrében mutatja be. Forrásai részint a Szeremlei Sámuel helytörténetíró hagyatékában, részint a múzeumi adattárakban található főljegyzések. Utóbbiak példázják, milyen kiváló forrásértéke van az 1970–80-as években a Néprajzi és Nyelvjárási Gyűjtőpályázatokra készült munkáknak. (A családtörténet-írás akkor ajánlott pályázat volt.) Örsi Julianna az 1745–1895 közötti egyházi anyakönyvek nyomán vizsgálja a vásárhelyiek házassági mobilitását. Az endogám házasságkötések aránya a 19. század első felében 95%, ami erősen zárt közösségre vall. Tanulságos a rokonsági terminológia ismertetése.

Szentí Tibor: A társadalom perifériális csoportjai. – Tanulságos a fejezet indoklása: az utóbbi évtizedekben megjelent monográfiák nem írnak a különökről, deviáns személyiségekről, ezért a társadalom és életmód bemutatása csonka marad. Ha csupán a deviánsokat sorolom föl – kuruzslók, boszorkányok, betyárok, beszállásolt katonák, gyilkosok –, kitűnik, hogy a város egykorú társadalmának életére, közrendjére kiható személyekről és csoportokról van szó. Szentí Tibor részint saját kutatásaiból, részint Kiss Lajos, Nagy Gyula, Szabó Ferenc műveiből meríti anyagát. Olvasmányos a betyárokról írt fejezet és különleges csemege az 1897. évi arzenes gyilkossági per, jóllehet ismertetése szétfeszíti a monográfia kereteit.

Nagy Vera: Céhes élet, céhes szokások. Fémművesség. Fazekasság. A textilipar és termékei. – A céhbeli iparosság rendszabályozott életmódját és társaséletét ismerteti. Gazdag forrásanyag alapján tartalmas rekonstrukciót ad a farsangi lakozásról. – Jelentős teret szentel a cigánykovácsok, külön a Szegkovács Kisipari Termelőszövetkezet munkájának. A parasztkocsinak a Dél-Alföldön több helyi és kistáji változata alakult ki, ezek egyike a féderis rugózású vásárhelyi kocsi. Jó leírást ad a rézműves, lakatos, bádogos és késmesterségről. Valamennyi kisipar ismertetését céhtörténeti adatokkal kezdi, majd leírja a mesterség munkáját, készítményeit, amit kiváló képanyag szemléltet. A szabó és szűrszabó mesterséget 11 viseleti fotó képviseli, azzal a megjegyzéssel, hogy a gazdák a polgári ruhadarabok mellett megőrizték "paraszti viseleti darabok-

kat.” (788 p.) Ez az utalás is alátámasztja: milyen kár, hogy az öltözködési kultúráról nem készült tanulmány. Kiss Lajos írásai, Plohn József archív fotói kiváló anyagot adnak a téma feldolgozásához. – Tanulságos a fazekasság kutatástörténetének áttekintése. Megállapítja, hogy a vásárhelyi népi kerámia emlékanyagának többsége a 19. századot öleli fel, így a század elejétől elemzi az edényformák feltűnését, jellegét és díszítésmódját. Kiváló anyagismeretről tanúskodó, összehasonlító igényű tanulmány, a monográfia egyik legjobb fejezete. Képanyaga mértéktartóan válogatott, jól reprezentálja a vásárhelyi kerámiát.

Terendi Viktória: A hódmezővásárhelyi faművesség. – A helyi famegmunkáló kézművesség (ácsok, asztalosok, kádárok, bognárok) történetét és munkáját ismerteti. Anyagát a vonatkozó szakirodalomból merítette. Használta a Magyar Néprajz Kézművesség kötetét, de tévesen hivatkozik rá: nem Balassa és Ortutay a szerkesztő, hanem Paládi-Kovács Attila és a megjelenés éve 1991 (nem 1980!). Hajlamos a toposzok átvételére: például. „...szinte minden parasztember értett a fafaragáshoz.” (655 p.) Jó a festett parasztbútorok leírása K. Csilléry Klára nyomán.

Markos Gyöngyi: Bőrfeldolgozó iparok. – A tímár-, csizmadia-, szíjgyártó- és szűcsmesterség bemutatásának erőssége a helyi céhek és az ipartársulat iratanyagának feldolgozása. Kiemelést érdemel a szűcsök munkájának leírása, a ködmön- és subahímzések gazdag szemléltetése. Szerző érzékelteti egyes mesterségek kihalásának, mások pl. a csizmadia kisipar továbbélésének társadalmi-gazdasági hátterét.

Herczeg Mihály: Hódmezővásárhely háztartási és élelmiszeriparának néprajza. – A történész szerző igen jól dokumentált tanulmánya. Különösen dicséretes a mészáros, hentes kisipar és az italmérés, vendéglátás leírása, amely Bálint Sándor szögedi nemzete megfelelő fejezetének ízét, hangulatát idézi.

Labancz Gabriella: Hódmezővásárhely népi hiedelemvilága. – Gazdag hiedelemanyagot közlő tanulmány, melynek szerkezete Pócs Éva rendszerezését követi. A szerző használja a múzeumok néprajzi adattáraiban őrzött gyűjtéseket és utal Bálint Sándor, Polner Zoltán, Szentí Tibor a régió területén végzett föltárásaira. Összegzésül megállapítja, hogy a vásárhelyiek életkortól és vallási hovatartozástól függetlenül hajlanak az irracionális magyarázatokra. Arra következtet, hogy a modern és archaikus képzetek jól megfértek egymás mellett.

Markos Gyöngyi: Az emberélet fordulói. – A születés, házasságkötés, és temetkezés szokásainak korrekt, a változásokra és a társadalmi különbségekre is ügyelő leírása. Igen jó a Török Károly és mások adalékait idéző, A haláltól a torig című alfejezete. Különleges a görögkeleti vallásúak halottkultuszának: a halottak hűsvétjének ismertetése és szemléltetése.

Tomán Zsóka: Fejezetek a hódmezővásárhelyi római katolikusság vallásos néprajzából. – A 19. század vége és 1945 közötti időszak vallásos népeletét tárgyalja számos alfejezetben: szent- emberek, a mindennapok vallásossága, az egyházi évhez kötődő szokások (ez vázlatos, elnagyolt), búcsújáróhelyek, archaikus imádságok, stb. A szerző úgy látja, nagy eltérés volt a Város és a tanyák népi vallásos gyakorlata között: a városiak vallási életét polgárosultnak tartja; míg a tanyaiak sajátossága „érzelemmel és babonás hiedelmekkel telített vallásos élet”. Figyelmet keltő, továbbgondolásra érdemes következtetés. Összegzésül megállapítja, hogy: „... a tanyák népének életében a

19. század végétől egyre kevesebb helyet foglalt el a vallás.” Okát a szekularizációban és a felekezetek egymásra hatásában jelöli meg. Kár, hogy a lakosság nagyobb részét adó reformátusok vallásos népeletéről nem készült leírás.

Novák László Ferenc: Vallás, temető, temetés, sírjel. – Ismerteti a vörös mészkő és fekete gránit sírkövek díszítésének szimbolikáját, a fejfák antropomorf jellegét és néhány epitáfiumot közöl. Fő értéke gazdag képanyaga, melynek zöme 1905-ből való.

Katona Imre: Vásárhelyi népköltészet. – A prózai és lírai műfajok mintaszerű jellemzése, mértéktartóan megválasztott dalszövegek közlésével. Török Károly 150, Kiss Lajos 110, Péczely Attila több mint 500 népdalt gyűjtött. Ezzel „Vásárhely népdalkincse a legjobban feltártak közé tartozik” – írja a szerző. Számottevő terjedelmet szentel a népi verselőknek, nótaszerzőknek: Nótás Szabó Pálnak (1790-1869) és társainak. Kíérlelt tanulmány, a folklór témakör legjobb fejezete.

Felletár Béla: Népdal, népi hangszeresség, zenés népszokások. – A vásárhelyi népzene kutatás, a népi hangszerek ismertetése mellett részletesen ír a citera készítéséről és a citerajátékról. Kitér a paraszthangjátékok és cigányzenészek muzsikája közötti eltérésekre. Értéke Péczely Attila „Hódmezővásárhely népeinek zenei élete” című, 1954-ben írt, kéziratban maradt tanulmánya tömör ismertetése.

Szenti Tibor: A vásárhelyi puszta változásai. – A vásárhelyi puszta, mint a hagyományos parasztkultúra egyik relikuma Nagy Gyula művei révén fogalomként vált az etnográfiában. Szenti tanulmánya méltó összefoglalása mindannak, amit a szaktudományok a régészettől a természettudományig a Pusztáról föltártak, és amit tudni érdemes. Megdöbbentő és szívbemarkoló, amit a pusztai parasztság pusztulásáról, a puszta kiüresedéséről ír. Színes képei művészi értékű dokumentumok a természeti tájról, a puszta állatvilágáról, parasztemberekéről, pusztuló tanyákról. Szenti Tibor képeinek a hazai néprajzi fényképezés és tájfotózás legkiválóbb alkotásai között van a helyük.

A monográfia tanulmányainak egyik fő értéke a népi műveltség lokális jelenségeinek történeti szempontú elemzése. Nem a korábban feltárt és a közelmúltban emlékezzetel még elérhető tradíció leírása a cél, hanem az írott és orális forrásokból kirajzolódó történeti folyamat és a változás bemutatása. Ezért sok munkatárs folytatott levéltári kutatást, illetőleg használta a helytörténeti kötetekben publikált forrásokat. Az elődök publikációi révén gazdag szakirodalom állt a szerzők rendelkezésére. Ezt mindannyian hasznosították és többen a múzeumi adattára, könyvtárak kéziratait is felhasználták.

A város- és falumonográfiák szerzőinek elsődleges célja rendszerint a leírás, a pontos, alapos dokumentáció. Ám helyes, ha a kutató párhuzamokat keres, összehasonlítja a jelenségeket a másutt leírtakkal. Utaltam rá, hogy többen összehasonlító igénnyel vizsgálták témájukat. Ezzel a lehetőséggel nem minden munkatárs élt. Kézenfekvő a Szegeddel történő összevetés: a városnak gazdag helytörténeti, néprajzi szakirodalma, kiváltképp Bálint Sándor három kötetes néprajzi monográfiája számos párhuzamot kínál. Összehasonlításra nyújtott (volna) alkalmat az Orosháza néprajza és a szegedi tájról több település, elsősorban Kistelek és Mórahalom helytörténeti- néprajzi kötete.

A monográfia másik nagy értéke a gazdag és kiváló fényképanyag. Úgy tudom, más magyar településen az 1900-as években nem készült olyan képsorozat, mint Plohn József vásárhelyi archív fényképei. A szerzők és szerkesztők jól sáfádkodtak ezzel a páratlan értékkel.

A könyv szerkezete nem követi a néprajztudomány hosszú ideje alkalmazott rendszerezését: népi társadalom, anyagi és szellemi kultúra, hanem külön főfejezetben mutatja be a kézműipart. Ez nem csupán formai, más szóval szerkezetet érintő kérdés. A mezőváros kézművessége része a település anyagi műveltségének, sőt meghatározó része annak, mivel a kézművesek, kisiparosok a vizsgált korban nagyrészt a helybeli családok szükségleteire, igényeinek kielégítésére dolgoztak. A város fejlett, sokoldalúan feldolgozott kézműiparának szervesen az anyagi kultúra egységében lenne a helye.

Hiányzik a ruházkodás és a lakásberendezés külön fejezetben való vizsgálata. Mindkettő az életmód fontos tényezője és alföldi mezővárosoknál, különösen a polgárosodás korában e két témakör beható elemzést érdemel. Az öltözetekre, viseletre Varsányi Attila ugyan kitér a társadalom-fejezetben, de szűkszavúan ír róluk. A lakásberendezést csupán a festett bútorokról készült fényképek és néhány szobabelső szemléltetik.

A szellemi kultúra jelenségei közül a néptánc, táncalkalmak és gyermekjátékok bemutatását hiányolom. Tanulságokat ígért volna a számos tanyai olvasóköri összejöveteleinek és a polgárosult városi fiatalság kaszinói bálainak összehasonlítása, a gyermekjátékokról pedig Kiss Lajos kifogyhatatlan „iszák”-ja kínál kiváló forrásanyagot.

Szaktudományi berkekben közhely, hogy a dél-alföldi megyék települései az 1960-as évek közepe óta élen jártak a falu- és városmonográfiák megjelentetésében. Csak a városok néprajzi monográfiáit számbavéve, Békés megyében Orosháza, Mezőberény, Tótkomlós, Békés, Békéscsaba, Bács-Kiskunban Kecskemét, Kecel, Kiskunhalas, Csongrádban Szeged, Kistelek, Mórahalom, Mindszent, Makó adott ki tanulmánykötetet. Hódmezővásárhely néprajza a kutatások minőségét és alaposságát tekintve, a legnagyobb és legjobb „mélyfúrások” közül való. Egészében véve megközelíti, illetőleg több fejezetében eléri a város és határa két kiváló néprajzkutatója: Kiss Lajos és Nagy Gyula munkásságának mércéjét, történeti megalapozottságával viszont kiegészíti az elődök tudományos munkáját.

Juhász Antal

ny. egyetemi tanár, Szeged

e-mail: juhaszantaldr@freemail.hu

KÖNYVISMERTETÉSEK

Takakura, Hiroki: Arctic Pastoralist Sakha: Ethnography of Evolution and Microadaptation in Siberia. Melbourne: Trans Pacific Press. 2015. 254 p.

Mészáros Csaba

Az *Ethnographia* jelen számában, amely Oroszországgal (és azon belül is elsősorban Szibériával) foglalkozik, tanulságos egy olyan japán szerző munkáját is bemutatni, és egyben a magyar Szibéria kutatások mellé helyezni, aki közel 25 éve végez terepmunkát Északkelet-Szibériában, és két évtizede publikál tanulmányokat jakutiai kutatásairól. Mind Japán, mind Magyarország a Szibéria kutatások hagyományos, de nem központi műhelyének számít a világban. Ahogy Magyarországon is, úgy Japánban is a 19. század végén indult meg szervezett keretek között Szibéria néprajzi igényű kutatása. Azonban mind a japán mind a magyar kutatók önállóan, az orosz és a német kutatási hagyománytól eltérő módon közelítették meg a szibériai népeket és kultúrákat. Míg az etnológiai kutatások fősodora elsősorban a távoli idegeneket, a különös, máshol meg fel nem lelhető, példaértékű kulturális jegyeket kereste Szibériában, addig a magyar kutatók saját kultúrájuknak a gyökereit, a japán kutatások pedig a közeli lehetséges partnereket fedezték fel a szibériai népekben.

A szerző, Hiroki Takakura kutatásainak csupán egy részét foglalja össze ez a 2015-ben napvilágot látott könyv. A szerző korábban Észak-Jakutiában, rénszarvastartó evenek között dolgozott – e kutatásairól számos tanulmányt és egy japán nyelvű könyvet is publikált. A jelen könyv a közép-jakutiai szahák ló és marhatartásának alapvonásait mutatja be. Azért fontos megjegyezni, hogy a szerző korábban már egy más gazdálkodási mód működésének vizsgálatában elmélyedt, mivel a könyv érvelésének egyik legfontosabb eleme az, hogy azonos klimatikus viszonyok és hasonló földrajzi adottságok mellett két alapvetően különböző alkalmazkodási technika alakult ki Északkelet-Szibériában. A nemzetközi antropológiai kutatások eddig elsősorban a rénszarvastartás történetére, a rénszarvastartásra, mint adaptációs eljárásra összpontosítottak, és azt, mint sajátosság, Szibériára jellemző életformát mutatták be.

Ez nemcsak azzal járt, hogy nagyobb figyelemmel volt a kutatás a rénszarvastartás technikáira, hanem azzal is, hogy az ember és állat közötti kapcsolatokat elsősorban a rénszarvastartók jószágaikkal kialakított viszonyán keresztül értelmezte, modellezte az antropológiai kutatás Jakutiában. Ugyan Susan A. Crate marhatartásról illetve Emilie Maj lótartról írott munkái már tíz évvel ezelőtt kiegészítették és egyúttal új kontextusba helyezték a jakutiai állattartó kultúra alapvonásait, elsőként Hiroki Takakura igyekszik teljes képet adni arról a gazdálkodási módról, és adaptációs technikáról, amely lehetővé teszi a szahák számára a nagyjószág tartást az északi félgömb leghidegebb területén. Nem szabad elfeledkezni ugyanis arról, hogy az északi félgömb két leghidegebb pontján (Verhojansk és Ojmjakon) nem a rénszarvastartás, hanem a ló és marhatartás a jellemző gazdálkodási forma.

A szerző megpróbál teljes képet adni a szahák állattartásáról, így az egymást követő fejezetekben szó esik a víz- és jégnyerés eljárásairól (ez azért fontos, mivel a permafroszt talaj nem teszi lehetővé a kutak ásását), a kaszálók használatáról, illetve a legeltetés megszervezéséről. A szaha nagyjószág-tartás alapját a megfelelő rét- és szénagazdálkodás adja, mivel a jószágok átlagosan nyolc hónapon át istállóban állnak és takarmányt fogyasztanak. Nagyon érdekesek azok a finom néprajzi részletek, amelyben a szerző kitér arra, hogy milyen típusú kaszálóról milyen szénát lehet gyűjteni, és az mely jószágok számára ad megfelelő táplálékot. Nagyon tanulságos annak a leírása is, hogy az állami gazdaságok felbomlása után miképpen tesznek szert legelőhasználati jogra egyes állattartók.

A könyv nem egyetlen település, vagy vidék gazdálkodási eljárásáról számol be, hanem legalább egy tucat faluéról Jakutia középső részéről a Léna és az Aldan folyókében, illetve Léna széles nyugati árterében elterülő síkság településeiről. Ez közel két tucat települést jelent, így a terepmunka egyik faluban sem tekinthető hosszúnak vagy éppen állomásozónak. A kötet is mozaikos jellegű, hiszen a szerző korábbi szakfolyóiratokban közzé tett tanulmányait fűzi össze hozzátéve egy új bevezető valamint egy lezáró fejezetet.

A könyv legnagyobb erőnye egyben a legnagyobb gyengesége is. A finom néprajzi adatok és megfigyelések sokasága nemcsak a szaha kultúrában járatosak számára adnak érzékletes képet egy sajátos szubartikus gazdálkodási módról, hanem mindenki számára, aki nagyállattartás vagy az ökológiai antropológia iránt érdeklődik. De éppen ezekkel a kis (és rendkívül beszédes) részletekkel van baj. Ugyanis (és ez már csak a szaha nyelvet és kultúrát ismerők számára érzékelhető) a könyv tele van pontatlanságokkal, nyelvi hibákkal, elírásokkal és rosszul megrajzolt térképekkel. Azt gondolom, hogy ezek a hibák az összképet ugyan nem befolyásolják jelentősen, de sokat rontanak a könyv hitelességén.

Michael Pomedli: *Living with Animals: Ojibwe Spirit Powers*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press. 2014. 335 p.

Mátéffy Attila

Európában nem tartozik a szorosan vett néprajzi és antropológiai kánonhoz az észak-amerikai őslakosokkal foglalkozó szakirodalom ismerete. Magam is csak úgy értesültem jelen szakkönyv megjelenéséről, hogy Mark Bender sinológus, az Ohio State University Kelet-Ázsiai Nyelvek és Irodalom tanszékének vezetője, egyúttal a Folklor tanszék tagja az ISFNR 2015. szeptemberi ankarai időközi konferenciáján, mint elsőrangú kurrens szakirodalmat a figyelmembe ajánlotta.

A szerző, Michael Mervin Pomedli, a University of Saskatchewan professzor emeritusa már Kanadában született, de mindkét apai nagyszülője Magyarországról vándorolt a tengeren túlra (Pomedli: *They Became Canadian*, 2015). Az észak-amerikai őslakosokkal (Indians) kapcsolatosan 1985-től kezdődően publikál, s azóta számos monográfia és tanulmány szerzője.

A *Living with Animals: Ojibwe Spirit Powers* címe kísértetiesen emlékeztet Piers Vitebsky azóta klasszikussá vált művére: *The Reindeer People: Living with Animals and Spirits in Siberia* (2005). Ez a hasonlóság azonban sem epigonizmusból, sem pedig hasonló metodikából, hanem az észak-amerikai és kelet-szibériai őslakosok sok tekintetben, mondjuk úgy, alapjaiban rokon hagyományos világszemléletéből, kozmológiájából és az állatokhoz fűződő, mély tiszteleten alapuló kölcsönös viszonyából fakad.

A könyv tárgya az Ojibwe (Chippewa/Anishinaabe) észak-amerikai őshonos népesség hagyományos világszemlélete, állatszimbolikában kifejezésre jutó társadalmi normái, s mindezek értelmezése. A szóban forgó népcsoportok által beszélt nyelvjárások az Algonkin nyelvcsaládba tartoznak, s beszélői az első telepesek és hittérítők érkezéséig a Nagy Tavak vidékén éltek, részben az Egyesült Államok északi, részben pedig Kanada déli államaiban, majd onnan a 17. század kezdetén fokozatosan kirajzottak a négy égtáj minden irányába. A szerző ezzel a migrációval indokolja, hogy Ojibwe társadalmakról beszél, többes számban; pontosan négy nagyobb földrajzi és kulturális csoportról.

Michael Pomedli könyvében hatásosan érvel amellett, hogy a 19. századi Ojibwe/Chippewa Mágikus-Gyógyító Társadalom (Medicine Society), a Midewiwin körében, valamint általánosságban az Ojibwe közösségekben bizonyos állatok, mint szimbólumok szemléltetik ezen népek kulturális elveit. Mindezt a szerző hagyományos narratívák alapján, továbbá más médiumok több mint száz

ábrájával mutatja be (nyírfakéreg-tekercesek, sziklavészetek és -rajzok, játékok, népművészeti tárgyak stb.), amelyekben az állatok rokon lényekként, szellemi erőként (Manitu), gyógyítóként és védőszellemként tűnnek fel.

A könyv a 11 oldalas Előszót és a 23 oldalas Bevezetőt követően hét fejezetre, egy Véggkövetkeztetésre és számos mellékletre oszlik, gazdag bibliográfiával és mutatóval ellátva. Az elsőben a szerző a Nagy Mágikus-Gyógyító Társadalom, a Midewiwin kialakulását, történetét, működését, funkcióit és világszemléletét elemzi. A második fejezet a „Szellemlények ösvényeit“, vagyis a négy 19. századi Ojibwe társadalom állatokkal közös erkölcsi értékrendjét elemzi, főleg az írott forrásokra, lejegyzett narratívákra támaszkodva. A következő fejezetekben az Ojibwék hagyományos szellemi életében legnagyobb szerepet betöltő állatok elemzése következik: a vidra, a baglyok, majd a legjelentősebb, a medve (115-167 p.), a vízi élőlények, s végül a vihartadarak.

A könyvből megtudjuk, hogy az őslakosok lakóhelye (lodge; „indiánkunyhó“) és a medve egymáshoz közeli identitása az Ojibwe társadalom hagyományos értékrendszeréből ered, amely demonstrálja a szoros szellemi-pszichikai kapcsolatot a társadalom és a medve között. Julia Harrison felállította azt a tézist (1982), amelyet Pomedli idéz, hogy az Ojibwék nyugati civilizációtól eltérő gondolkodásában a medve és az Ojibwe Varázsló-Orvosló Társadalom egymás másolatai, replikái. A medve a Midewiwin oltalmazója/védőszelleme (guardian), és a lakóhely (lodge) reprezentálja a medvét. Michael Pomedli könyvében kiterjesztette vizsgálódásait más, az Algonquinnal rokon és nem rokon észak-amerikai törzs forrásaira is, amelyek fényt vetnek az állatszimbolika lényegi elemeire.

Az európai kutató számára hatalmas élmény Pomedli szakmailag kifogástalan könyvét olvasni. Bár könyve bátran nevezhető interdiszciplinárisnak, amelyben a kognitív és szimbolikus antropológia, a pszichológia és a szemiotika elemző módszereit hívja segítségül, szövege mégis könnyen érthető lehet a nem szakmabeliek számára is. A szerző hangsúlyozza, hogy könyve megírásakor törekedett az émikus szemlélet kidomborítására; úgyannyira, hogy a készülő könyve kéziratát megmutatta az őslakos vezetőknek, akik segítőkész, hasznos kritikákkal éltek (xxxvi).

Szembeötlő, hogy az Ojibwe társadalmat irányító elvek minden eltérésük mellett mennyire közel állnak a közép-ázsiai és szibériai őshonos népek világszemléletéhez; a sámánisztikus szemlélet, az állatalakúság (vö.: Kerényi K: A csodaszarvas az ezeregy napban, 1930: 145-152; Baldick: *Animal and Shaman*, 2000), az állatok szimbolikus szerepe erkölceikben, életvitelükben. A könyv talán egyetlen hiányosságaként tudom felvetni, hogy bár a szerző felhasználta az őshonos festőművész, a sámán nagyapjától tanult Norval Morrisseau (1931-2007) törzsi állatszimbolikában gyökerező képeit, valamint a kanadai Grace Janovich *Reading Rock Art: Indian Rock Paintings of the Canadian Shield* (1994) című nagyszerű szakkönyvét is, amelyből félreérthetetlenül kiderül, hogy a jávorszarvas (Moose) nem csupán a legnehezebb vadászszákmány, de az öt eredeti Ojibwe klán egyikének a totemállata is (Janovich 1994: 17), amelyik a medvéhez, az Ojibwék legnagyobb jelentőséggel bíró állatához hasonlatosan mind a több száz, néha több ezer éves sziklarajzok sámánisztikus szimbolikájú ábrázolásán, mind Morrisseau negyvennél is több festményén központi szerepet játszik, Pomedlinél egyetlen egyszer sem kerül említésre. Ennek az okát nem tudom.

Végezetül mind szokatlan módszertana, mind a szerzőjének témában való jártassága és alapossága okán a könyv elolvasását minden kedves kollégának melegen tudom ajánlani.

Roman Doušek – Daniel Drápala – Marie Novotná (ed.): Traditional Folk Culture in Moravia: Time and Space. Brno, Masaryk University. 2015. 223 p.

Kemecsi Lajos

A 2015-ben megjelent kötet négy éves komplex kutatási program eredményeit foglalja össze. A brnoi Masaryk Egyetemen szerveződött kutatócsoport a hagyományos népi kultúra földrajzi információs rendszereit vizsgálta. A morva területre vonatkozó térképek adatbázisát közvetlenül kiegészítették a korabeli adatokat közlő monográfiák, folyóiratok, kéziratok, krónikák, fotók és egyéb vizuális anyagok, weboldalak információival. Az így kialakított gazdag kutatási adatbázis online elérhető (<http://gistry.muni.cz/>), viszont a néprajzi vonatkozású tapasztalatok papír alapú összefoglalását is vállalták a kutatók.

A program során az 1750 és 1900 közötti időszak tárgyi és szellemi néprajzát kutatták Morvaország területén. A kutatások komplex módszere eredményeként a történeti demográfia, a földrajztudomány és az etnográfia, illetve a folklór jelenségek összetett viszonyait is feltárták. Ezen kutatásnak látványos és nem csupán a szaktudomány művelői számára használható összefoglalásaként készült a kötet. A brnoi Európai Ethnologia Intézet által jegyzett, angol nyelven megjelent munka gazdagon illusztrált. Nagy előnye a kötetnek, hogy a gazdag illusztrációs anyag pontosan és részletesen adatolt. A fényképek, rajzok, térképek a jellemző adatokon túl tömör értékelő és esetenként probléma fölvető megjegyzésekkel is rendelkezve jelennek meg. Ezek szorosan kapcsolódnak a folyószövegben megfogalmazottakhoz.

A könyv kiváló példája a nemzetközi célközönséget is figyelembe vevő korszerű néprajzi összefoglalásoknak. A hasonló céllal készülő kötetek a recenziót emlékeztetik a néprajzi múzeumok állandó tárlataival kapcsolatos kérdésekre. Az enciklopédikus igénnyel megvalósuló múzeumi állandó tárlatok mára korszerűtlen és kudarcos jelzőket váltanak ki a látogatókból és a szakmai körökből egyaránt. Komoly kihívást jelent minden összefoglaló jellegű kísérlet, melyben a megfelelő csomópontok köré szerveződő tartalom korszerű közzé tétele jelenti a megoldást. Ezt az utat választották a brnoi kollégák is. Hat nagy fejezetbe rendezték a különböző témákat. A tipográfiaiailag is megkülönböztetett fejezetekben 4-4 külön témán keresztül ismertetik kutatásaik eredményeit. Az egyes alfejezeteket a szerkesztőkön kívül további három szerző írta: Alena Křížová, Miroslav Valka, Martina Pavlicová. A Moravia és a hagyományos népi kultúra című bevezetőben Drápala és Doušek a 18–19. századi kartográfiai és népleírásokban szereplő jegyeket gyűjtötték össze az önálló morva identitás jellemzőiként. Értelmezték a kötet szerkezetét alkotó fejezetek kapcsolatainak összetettségét és a változásokban felismerhető folyamatok jelentőségét hangsúlyozták.

Az első fejezet az *Autochtony* címet kapta, melyet a szerzők az ősi, őshonos értelemben alkalmaztak. Az első alfejezetben a hagyományos fonástechnikákat mutatják be a különböző anyagú kosaraktól a népi építkezésben alkalmazott megoldásokig. Szintén az ún. archaizmusok felől közelítettek a következő részben a földművelés hagyományos elemeit és eszközeit. Az eke típusok, az aratás és a szemnyerés eszközkészleteinek elemzése mellett a gabonátárolás jellemzőit is bemutatják. Így jelenik meg a *súsek* néven ismert ácsolt láda, és 20. században is használt körte alakú gabonásverem is. A morva népviselet egyes elemeit szintén a hagyományozódás szempontját hangsúlyozva szerepeltették. A középkori eredetet hangsúlyozták a lábbeliktól a fejviseletekig. Az etnokoreológiai kutatások eredményét foglalja össze az utolsó alfejezet, melyben a morva tánc hagyomány legrégebbi rétegét igyekeztek bemutatni.

A második fejezet a külső hatásokat veszi sorra, amelyek formálták és alakították a morva népi kultúrát a kiválasztott időszakokban. A morva népviselet változásait, a divatkövetés folyamatát

elemzi a nyitó alfejezet ebben az egységben. A földművelési technológia fejlődése és az eszközváltások, a modernizáció a következő rész témája. A néptánc és a népzene múltját, a stílusváltásokat térképen és gazdag képvalóatással értelmezve foglalja össze a következő részben Martina Pavlicová. Ennek a tematikus egységnek a népi vallásosság, a zárándoklatok és az ezekhez kapcsolódó korabeli kiadványoknak, ponyváknak és füzeteknek a bemutatása az utolsó eleme.

A harmadik fejezetben az időben változatlanokként ítélt kulturális elemek közül tárgyalnak többet. A közvélekedés szerint generációról generációra változás nélkül hagyományozódó kulturális jelenségek valódi jellemzőit foglalják össze. Így az első alfejezetben az olvasáskultúra emlékeit tárgyalják. Különösen látványos egy könyvet kezében tartó paraszt ábrázolása egy 1818-ban készített céltáblán. A morva falvakban olvasott 19. századi könyvek egy részét Magyarországon nyomtatták a tanulmány szerint. Ebben a részben mutatja be a kötet a morva népszokások témáját. Röviden kitér az emberélet fordulóihoz kapcsolódó szokáselemekre, kihangsúlyozva az esküvőhöz kapcsolódóakat, de más típusú szokások elemzése is megtalálható (pl. szőlőörzés, tavaszköszöntő szokások). A fejezet záró eleme egy esettanulmány, melyben a teherhordó és viseleti kendők morvaországi típusait, illetve történeti néprajzát foglalja össze Alena Křížová.

A következő, negyedik nagy fejezetben a változás és átalakulás folyamatait követik a szerzők néhány témán keresztül. Hangsúlyozzák a modernizációs folyamatokban a verbalitás és írásbeliség kapcsolatának átalakulását, illetve a közlekedés (vasút) hatásait. Miroslav Válka az építészeti szabályzatok modernizáló jellegét emelte ki, írásában a tűzvédelemre helyezve a hangsúlyt. A katolikus vallásgyakorlás közösségformáló jellegét, a zárándoklatok és ünnepek összefüggéseit külön fejezetben tárgyalja a kötet. A máriacelli kegyhely kisugárzását fennmaradt nyomtatványokon keresztül mutatja be Roman Doušek. A hagyományos kézművesség átalakulásának jellemzőit a gépesítés hatásmechanizmusait a fém-, fa-, kerámia- és textilművesség példáin keresztül írják le. A záró tanulmány az árucserre formáit veszi sorra. A vásárok és piacok néprajza mellett a vándorlegények, az áruminta könyvek szerepét is kiemeli karikatúrákkal, metszetekkel és fényképekkel is illusztrálva Daniel Drápala.

Az ötödik fejezetben különböző kulturális elemek elterjedését vizsgálva kirajzolódó területi egységeket mutatnak be a szerzők. A kárpáti vlach pásztorok viseletét különböző illusztrációk elemzésével tárgyalja Alena Křížová. Egy esettanulmány a folklór területére vezet. A morva népballadákban szereplő török ellenes harcokkal kapcsolatos motívumokat gyűjtötte össze Martina Pavlicová. A következő rész a gyógyító ráolvasásokat és amuletteket elemzi. A fejezet záró tanulmánya a régióra erőteljesen jellemző vándorkereskedők, házalók különböző csoportjait mutatja be. Rajzos és fényképes illusztrációk mellett itt is fölbukkan céltáblán megörökített batyus zsidó ábrázolása.

Az utolsó fejezet a területi különbségeket, a táji eltéréseket és egyes jelenségeken keresztül az elkülönülő zónákat ismerteti, hangsúlyozva a különbségeket. Tanulságos az 1895-ben megvalósított prágai Csehoszlovák Néprajzi Kiállítás szabadtéri falujának a példája. A városligeti Millenniumi Falu épületcsoportjára emlékeztető kiállítást korabeli reklámajándékként készített legyezőn(!) is ábrázolták. A népi település és építészet tipológiája az egyik alaposan kidolgozott téma a morva néprajzban is. Ezt igazolja az önálló fejezet rész a kötetben. A szerző Miroslav Válka elsősorban a német építészeti hagyomány befolyásoló jellegére hívja föl a figyelmet. A népviseletek regionális jellemzői alapján a morva vidék rendkívül sokrétű területi megoszlását hangsúlyozza Alena Křížová. A kötetet záró részben 18–19. századi ábrázolások és népleírás szövegrészek mentén rajzolódik ki a morva terület különböző néprajzi csoportjainak a vázlatos képe.

Gazdag irodalomjegyzék teszi teljessé a kötetet. Sajnálatos módon a magyar szaktudomány kapcsolódó eredményei nem jelennek meg a kötet irodalomjegyzéke és jegyzetapparátusa alapján.

Ez is jelzi, hogy az ismertetett kötethez hasonlóan törekednie célszerű a különböző kutatócsoportoknak eredményeik idegen nyelvű közreadását is föl vállalni.

A morva néprajzról készült friss, összefoglaló igényű kötet a Néprajzi Múzeum könyvtárában elérhető az érdeklődő kutatók számára, illetve a jelzett internetes hozzáféréseken keresztül is megismerhető online módon.

Jurij Fikfak és Laurent Sébastien Fournier (ed.): The Interplay of performances, performers, researchers, and heritage. Ritual Year 7. Ljubljana, Insitute of Slovenian Ethnology. 2012. 269 p.

A. Gergely András

A mítoszhasználat, a mitikus játéktér-alakítás és a táji-kulturális örökség egyik tipikus folklorisztikai kulcskérdése a kortárs etnológiának. A nemzeti örökséggé nyilvánítás és az új nemzeti identitások korszakos programossága nemegyszer a direkt politikai akaratok tükré, másutt a poszt szocialista életmódok kiegészítésre áhítózó magánprogramja, de ezek mellett a neo-folklorizmus egyik kutatási területe is. Ekképp érdemes fókuszált figyelmet fordítani a ljubljana-i Szlovén Néprajzi Intézet kiadványára, melynek a performatív gondolkodás, az analitikus és szintetikus hajlandóságú belátások cselekvésekben megragadható mivolta a kiszemelt témaköre. A *Jurij Fikfak és Laurent Sébastien Fournier* szerkesztette kötet <http://isn2.zrc-sazu.si/en/publikacije/the-interplay-of-performances-performers-researchers-and-heritages-1#v/> monografikus igényrel járja körül a népi/nemzeti kultúra és az ilyen tárgykörű néprajzi tanulmányokat folytató kutatók viszonyát, „terep” és magatartásmódok találkozását, a kultúra megjelenítésének és interpretálásának intézményes módjait, kölcsönhatásait, külön is figyelemmel a „másság” objektív /UNESCO-tól eredő/ meghatározására. Alapképletként a performansok, performerek és kutatók háromszögébe zárt felfogásmódokat vizsgálják ír, skót, szerb, litván, holland, orosz, magyar, görög és más lokális fesztiválok reprezentatív felületein és jelentéses mélységeiben, kontraszként kezelve a megismerő érdeklődés és az identikus önkifejezés külső/belső normáit, attraktív formanyelvét, jelentéshordozó tartalmait. A belső kontrasztok között a nyelvi-vizuális-teátrális önkifejezési szcénák, a külsők között pedig a kutatók kérdésfelvetései, nézőpontjai, megismerési stratégiái foglalnak helyet, mintegy folytonos interakcióban részes kvázi-közösség lehetséges mutatókövetési és kapcsolati játszmái. Egyfajta együttjáték, rendezett jelenetek és föltérképezett állapotok közötti „metakommunikáció” zajlik, melyben a kutató látszólag szilárdan kívülálló, valójában mégis befolyással bír mind a kommunikációs „forgatókönyvek” belső történésrendjének alakulására, az előadások megjelenítési módjaira, a helyi örökség-kultúrában fölnagyított funkciójú tudások rítusaira, s végső soron az elméleti ráközelítés és a gyakorlati válaszkérés kiegészési lehetőségeire. Külsőt és belsőt, kereső szakembert és játszó szereplőt egyaránt készítet valamely örökség-átadás feladatadata, helyenként pusztá célképzete vagy újraélesztett eredetiségű hagyományfogalom forgalmazása, amit a rituális magatartásokról született képzetek teljesítenek ki „kutatási témává” válva (pl. hagyományos ünnepek összehasonlítása Mateja Habinc írásában és Povedák István tanulmányában), másutt meg a szakrális évnapi turisztikai felületekre toladó látványossági szertartásaiból formálódó látványkörben kap szerepet maga a néprajzos is (pl. Irina Sedakova, Aïda Eancăne, Evy Johanne Håland és Emily Lyle tanulmányában). Neo-pogány szertartások (Kamila Velkoborská, Léon A. van Gulik) és skót Tűz-fesztiválos rendezési körülmények vagy görög tűzgrás-próbák (Thomas A. McKean, Svetlana Sidneva), délszláv zeneterápiás szertartások (Katya Mihaylova) és újkori görög csodatétel-követés (Evy Johanne Håland), svéd királyi esküvő-közvetítés térfelfogási játékelemei (Marlene Hugoson) vagy az autentikus és a kreált nemzeti örökség-események szertartás- és jelentésrendjének mintázata

(Povedák István izgalmas áttekintése a Magyarok Országos Gyűlése kunszentmiklós-böszörményi tömörléséről) – valamiképp szinte mindegyik dolgozat a szűk pásmájú lokalitás és a lényegében globális szintre vihető „glokális” kifejező eszközeit, mediált és manipulált kincsgyűjteményét örökíti meg. Ebben a széles körű, szinte „össz-európai” válogatásban a másik oldal, a kutatói „én” egyik legizgalmasabb kérdése valóban a kutató/kutatott kölcsönhatása, egymásra gyakorolt benyomása, valamint játszmáik eredete, lefolyása, intimizálódása és nyilvánossá válása. A nemzeti tudományosság (nemcsak szlovén, szerb, bolgár, hanem holland, skót, litván vagy belga kulturális politikák) hatása és az émius átélés tudománya izgalmas kontrasztot nyújt egy nemzeti-állami-összkezősségi ünnepszervezés vagy a varázslat, boszorkányság, readaptált és revitalizált viselkedési minták kontrasztjában, kutató és „válaszadó” kölcsönös összjátékának föltárásában. Izgalmas kötet ez, sok évnyi és megannyi kutatási területre érvényes megfontolnivalóval, fotókkal, írásonként szlovén összefoglalókkal és tematikus bibliográfiákkal. A kultúra mint intézmény, az intézményesült vagy kultúrává erősödött és turisztikai mutatóvá váló események intim „világhálója” ezernyi arcát mutatja ebben a kötetben is, miképp a kutatók és érdeklődésmódok, helyi belátások és tudáspiacei értékesítési eljárások újonnan kialakuló horizontján is.

Finnegan, Ruth: Oral Literature in Africa. Cambridge, Open Book Publishers. 2012. 568 p.

Biernaczky Szilárd

A neves brit folklorista és afrikánista, Ruth Finnegan munkásságának az interneten, a magyar forrásokban meglehetősen kevés visszhangja van. Egyetlen könyve ismertetésen (Róka Jolán: Ruth Finnegan: *Oral Poetry. Helikon*, 1979, 25. évf., 3. szám, 426-428. old.) kívül neve csak néhány tanulmány bibliográfiájában szerepel, valamint a szóbeliség és írásbeliség különbségének szempontjait (dichotómiák) rögzítő, Walter Ongra reflektáló bináris listája ismert még, azt idézzük. Azonban kiterjedt munkásságának, számos könyvének nincs honi visszhangja.

Nemcsak az afrikánistát, hanem a folkloristát is elének idézi 20 legfontosabb műve, önálló kötetek, szerkesztések, tanulmányok. A nyugat-afrikai limba népet leíró munkája (1965), a limba mesék gyűjteménye (1967), majd a korszakosnak minősülő, afrikai „orális irodalmat” monografikusan áttekintő terjedelmes munkája (1970) után több könyve is foglalkozik általában a szóbeli hagyományok kérdésével (*Oral Poetry*, 1977, *Oral Traditions and Verbal Arts*, 1992), bár ezekben is gazdagon kerül az idézett szövegek közé afrikai példaanyag.

Finnegan nemzetközileg igen ismert és népszerű munkássága azonban kiterjed az írásbeliség és szóbeliség ma igencsak az érdeklődés középpontjában álló kérdéskörére (*Literacy and Orality: Studies in the Technology of Communication*, 1988), az angliai városi folklorra (*Tales of the City: a Study of Narrative and Urban Life*, 1998), a kommunikációelméletre, annak persze inkább mindennapi praktikus oldalára (*Communicating: the Multiple Modes of Human Interconnection*, 2002), vagy az „idézés” művelődéstörténetére (*Why Do We Quote? The Culture and History of Quotation*, 2011) is.

A brit tudós, sok témájú életműve ellenére mégis elsősorban afrikánistaként él a köztudatban. Ezt erősíti meg számtalan, itt hely hiányában fel nem sorolható rövidebb-hosszabb dolgozata, illetve a most ismertetésre kerülő, 2012-ben újra kiadott könyve is (1970). Új köntösben, számos frissítéssel (különösen, ami a bibliográfiát illeti), de új fejezetek is kapcsolódnak hozzá, illetve több mint negyven fotó illusztrálja az eredetileg csak szöveget tartalmazó munkát. Tekintve, hogy annak idején itt-hon legjobb tudomásunk szerint nem jelent meg ismertetés az azóta szinte tankönyvvé, kézikönyvvé átminősült monográfiáról, így igyekszünk azt dióhéjban ismertetni a tartalmát.

A kötet, akár azt is mondhatnánk, az arisztotelészi klasszikus műnemi felosztás jegyében tagolódik, a klasszikus brit irodalomtörténet és filológia szemléletmódjának megfelelően. Elvi jellegű rövid fejezetek (az afrikai iratlan irodalom szóbeli természete, felfogásmódja, társadalmi, nyelvi és irodalmi háttére) után a költészet (I), a próza (II) és a speciális formák (III) bemutatására kerül sor. Az első rész a költészet és a patronusok kérdésköre után a dicsérők (panegirikusz), az elégiák (gyászénekek), a vallások, a speciális (háborús, vadászénekek és munkadalok), a lírai, a helyi lokális és a politikai költészet, illetve a gyermekdalok afrikai világát igyekszik feltárni. A második részben az elbeszélő műfaj (mese), a proverbiumok, a találósok és az oratórikus, illetve a formalizált beszédformák megjelenési formái kerülnek megtárgyalásra. A harmadik rész viszont a dobköltészettel és a drámával (azaz a rituális vagy szokásköltészettel) foglalkozik.

A monográfiában a hagyományos irodalomtudományi eszközöket alkalmazta, Finnegan tartalmi, formai és esztétikai szempontok szerint alakított ki egyfajta leíró elemzési technikát, amelyet szövegpéldák gazdagon szegélyeznek.

Finnegan ugyanakkor, akár csak Vargyas Lajos a balladák régi rétegének vallon eredetével kapcsolatban, mindmáig nem adta fel azt a véleményét, hogy Afrika igazából nem termőföldje a (hős) eposznak, vagyis a létező szövegeket varázs- vagy hősmeséknek, mesefüzéreknak tekinti. Az ebbéli véleményét kifejtő két és féloldali fejezetet az elmúlt évtizedekben rázúduló kritikai ösztűz ellenére most is meghagyta a kötetben. Bár az újonnan elkészített bevezetőben némi öngúnnyal megjegyzi, hogy ez a fejezet, számára úgy tűnik, szinte nagyobb hatást váltott ki (akár az afrikai hőseposzok azóta bekövetkezett, rendkívül széleskörű feltárása tekintetében is), mint maga az egész könyv. Mindemellett, benyomásunk szerint, Finnegan különféle helyeken, tanulmányaiban vagy könyveiben vissza-visszatérve az eposzi kérdéskörre, fokról-fokra módosítja egykori véleményét. Ennek kutatástörténeti feltárása pedig, akár módszertani szempontból is, mindenképpen vizsgálанд lenne.

Finnegan eme régi-új műve, mondhatnánk, magára a szerzőre is visszahatott, hiszen valamivel korábban, 2007-ben megjelent másik könyvében (*The Oral and Beyond. Doing Things with Words in Africa*, 2007, Oxford – James Currey, Chicago – The University of Chicago Press, Pietermaritzburg – University of KwaZulu Natal Press, 258 old.) szinte egyfajta önmagyarázó kulcsot ad világsikerre jutott monográfiája keletkezéséhez, szemléletmódjához, a benne érvényesített szempontrendszerhez. Jól lehet e kétségtelenül igen sajátos munkája látszatra szinte kizárólag J. L. Austin nagyhatású nyelvelméleti művét (*How To Do Things With Words*, 1955) visszhangozza, még a címében is, miközben persze az alcímnek megfelelően a vizsgálati bázis a fekete földrész hagyományvilága, a brit tudós korábbi limba gyűjtései és legnagyobbbrészt az ominózus monográfia maga. Egyébként az elvi kiindulás választott műben a fiatalon elhunyt, bár ugyancsak brit tudós szétválasztja, illetve más oldalról közelítve a problémához, az adott szóba (*word*) beleérti a benne kifejezett jelentést (*meaning*), a benne rejlő cselekvést (*act*), amely akár a szó elhangzásával egy időben megvalósul (*speech act*), sőt a következményt (*consequence*) is.

Különös megoldást választ e könyvében tehát Finnegan, amikor ugyan végig az afrikai folklórral foglalkozik, de a vizsgálati szempontok egyfolytában Austint visszhangozzák, s ezt a fejezetcímek már önmagukban kifejezik, lásd tehát: I. *A szavak életbe léptetése és távoltartása*: a beszéd és a nyelv visszatükröző gyakorlata – szavakkal cselekedni a limbáknál – a művészetek és a cselekvés a limba mesemondásban – Afrika történetei – történetek Afrikáról; II. *Irodalmat előadni*: irodalom mint szóbeliség, szóbeliség mint irodalom – az előadás során megkomponált orális irodalom? – idő, előadás és irodalom; III. *Orális szövegekkel dolgozni*: az 'Oral Literature in Africa' elkészítése – a szövegek megalkotása – az orális szövegek megfogalmazása; IV. *Epilógus*: szavak, emberi tulajdonság.

A kötet tehát szembenéz Finnegan korábbi munkásságának anyagával: a limba gyűjtéssel és az átfogó afrikai folklór monográfia elkészítése során keletkezett (és akkor részben megválaszolatlanul hagyott) különböző kérdésfeltevésekkel, vagyis ilyen korszerű elméleti köntösben kíván a szerző, nem is sikertelenül, válaszokat keresni a szóbeliség, illetve az írásba mentett szóbeliség legfőbb kérdéseire, amelyek közül még a szóbeli hagyományoktól a mai populáris kultúra dinamizmusáig vezető út kérdése sem hiányzik.

A hőseposz kérdésköre sem marad el, ezúttal sem, szerzőnk több helyen is érinti. A *Topics of revisit* című kis fejezetben (148-153. old.) – egyébként igen széleskörű tájékozódást mutatva a téma újabb szakirodalmában – már szembenéz egyrészt azzal a kérdéssel, vajon mit is kezdhetünk a mi európai műfajelméletünkkel Afrikában. Sőt, saját magát már némi önkritikát gyakorolva idézi (lásd például ...*This in time became a highly controversial statement...*), azonban még mindig nem kerül nála kimondásra, hogy az orális vagy élő eposz (*oral or living epic*) nem Homérosz (és főleg nem az Iliász) mértékén mérendő, még ha egyébként a szóbeli eposzok ugyanúgy hordozzák magukban az úgynevezett eposzi kellékeket (epizódikus szerkezet, epiteton ornans, katalógus stb.) egyikét-másikat. Vagyis hát többek között ezért is eposzok és nem hőmesék.

Úgy véljük, hogy ezekből a rövid utalásokból is kiderül, rendkívül tanulságos szakirodalmi kalandot rejteget mindazok számára, akik vállalják a fáradságot, az itt ismertetett monográfia és az árnyékában rejtező másik (értelmező) mű együttes vizsgálata, a szokásosnál alaposabb megismerése.

T. Erdélyi Ilona: Erdélyi János. 1814–1868. Pozsony, Kalligram. 2015. 564 p. /*Magyarok Emlékezete*/

Küllös Imola

Erdélyi János, a költő, kritikus, néprajztudós, irodalomszervező és filozófus nemzeti művelődésünk meghatározó alakja volt. Őt tekinthetjük a magyar szövegfolklorisztika elméleti megalapozójának, s egyik úttörője volt a néphagyományok gyűjtésének, kiadásának. Paraszti származású lévén ösztönösen érzett rá az anyanyelvi kultúra és a népköltészet hordozta értékekre, a szájhagyomány történeti múltat hordozó örökségére. Széles látókörének és európai gondolkodásmódjának kialakulását külföldi tanulmányútjai, sokoldalú műveltsége és nyelvtudása segítette: a latin és görög mellett beszélt németül, franciául, olaszul és angolul.

Az a tény, hogy 2015-ig nem készült róla alapos életrajz, nem az utókor értéktelétét jelenti, hanem a körülmények kedvezőtlen összejárásának következménye. Először születésének 100. évfordulóján, 1914-ben Minay Lajos, majd a *Múlt Magyar Tudósai* sorozatban 1981-ben T. Erdélyi Ilona írt róla röviden. Az *Ethnographia* hasábjain K. Posonyi Erzsébet elemezte (Ethn. 1927. XXXVIII, 81-118, 165-192.) az író népköltéshez való viszonyát. Életútjának bemutatását, munkásságának korszerű megvilágítását napjainkban több tudományág (az irodalomtörténet, a szövegfolklorisztika, a filozófia és esztétika, sőt az egyház- és neveléstörténet) is fontosnak tekinti. (A 2014 áprilisában megtartott akadémiai emlékülés teljes anyagát, mind a 13 elhangzott előadás tanulmánnyá formált szöveget lásd ItK [CXVIII.] 2014/4, 451-539. és ItK 2014/5, 595-660.) Irodalmi hagyatéka az író özvegyének és fiának, Erdélyi Pálnak felelősségteljes gondoskodása folytán károsodás nélkül vészelte át az 1848-49-es szabadságharcot és bujdosást, a későbbi költőzködések, majd az író halálát követően két világháborút, a többszöri határmódosítások kalandjait. A 19. századból egyedülként fennmaradt írói hagyatéka, az ún. *Erdélyi Tár* örököse és gondozója fiatalabb unokája, T. Erdélyi Ilona irodalomtörténész lett. A hagyatéka magába foglalja Erdélyi János levelezését, néhány köny-

vét, 1848–1849-ben összegyűjtött röplapjait, a külföldről hazahozott újságokat, kéziratait és kiadott munkáinak példányaikat.

T. Erdélyi Ilona 1962-től kezdődően gondozta nagyapja szellemi hagyatékát, sorra adta ki levelezését, útínaplóját, költeményeit; *A Magyar Irodalomtörténetírás Forrásai* c. sorozat (a továbbiakban: *Fontes*) hat kötetében esztétikai, filozófiai és irodalomtörténeti írásait, irodalmi pályaképeit, népköltészeti és nyelvészeti tanulmányait, ill. kisebb bírálatait, színi kritikáit, köszöntőit, búcsúztatóit rendezte sajtó alá. (*Fontes* 2., 3., 10., 13., 14., 19.) Így vallott a monográfia Bevezetőjében: „Erdélyi János unokája vagyok, s gyermekkoromtól kezdve személyiségének vonzásában éltem. Testvéreimmel együtt mérték és norma volt számunkra.” (11. old.) Erdélyi munkásságának „alapjai” tehát már meg voltak vetve a kutatók számára, erre a biztos alapra építette rá T. Erdélyi Ilona (sok évtizedes személyes és szakmai adósságát törlesztve) azt a nagyívű monográfiát, amelyben részletesen bemutatja a reformértelmiségi Erdélyi János életútját, korát és személyiségét, egyszersmind európai kitekintésben elemzi e sokoldalú, nagy műveltségű, tudós-tanár-irodalomkritikus teljes pályaképét. Nem túl késői ez az összefoglalás? – vetődik fel a szerzőben és olvasókban is. A monográfiát méltató irodalomtörténészek (Szilágyi Márton és Korompay H. János) szerint Erdélyi János életművének kifejezetten használt ez a több évtizedes „késedelem”.

Az 1970-es-80-as évektől kezdődően a kortárs művek és Erdélyi hagyatékának újraolvasásával ugyanis új szempontok szerint indult el a magyar reformkor átfogó kutatása. A korszakra vonatkozó anyagfeltárás és feldolgozások – elsősorban Korompay H. János, Dávidházi Péter és S. Varga Pál művei – sokat segítettek a pályakép kontextusának kialakításában. Az ő eredményeikre és saját alapozó, elemző munkásságára támaszkodva T. Erdélyi Ilona már más megvilágításban foglalkozhatott össze tudós nagyapja személyes sorsát és életművét. Emlékeztetett arra, hogy Erdélyi János életének jelentős évszámait feltűnő egyezést mutatnak a nemzeti történelem 19. századi eseményeivel: ugyanis 1814-ben az új európai rendet meghatározó bécsi kongresszus évében született, életének fordulatait a reformkor demokratikus lendülete segítette és emelte 1848-ban magasra, hogy 1849 tragédiája sok társával együtt őt is mélybe taszítsa. A hallgatás, a passzív rezisztencia korában a sárospataki kollégium menedéket jelentett számára és biztosította családjá megélhetését. Ám az évek múltával egyre bénítóbban hatott rá a főváros eleven irodalmi életének hiánya, a tanári és közigazgatói, főkönyvtárnoki munka, a folytonos küzdelem a pataki ref. kollégium szellemi függetlenségéért, ezért 1863-ban felhagyott a tanítással és 1867-ben eltervezte visszatérését Pestre. Ezt azonban már nem érthette meg, mert 1868. január 23-án, 54 éves korában szívroham végzett vele.

Szilágyi Márton már az első könyvbemutató során felhívta a néprajzkutatók figyelmét arra, hogy az utóbbi évtizedekben Erdélyi folklórgyűjtésének tudománytörténeti újrapirozicionálása is lehetővé vált. A Küllös Imola és Csörsz Rumen István által sajtó alá rendezett 18. századi közköltészeti antológia-sorozat és a szerzők elméleti írásainak sora „hozzájárult ahhoz, hogy ma máshol és másban lássuk Erdélyi alapozó teljesítményének a centrumát, mint ahol még néhány évtizede is a folkloriztika kereste. Ilyenformán Erdélyi népdalgyűjtése és a folklór iránti érdeklődése nem elsősorban és nem kizárólag a „népköltészet” irodalomba integrálásának a műveleteként fogható föl, hanem egy, a korszakra jellemző folklór-fogalom kidolgozásaként, s a közköltészeti hagyománnyal való számvetésként – ami pedig előkészítette az utat egy más hangsúlyokra épülő népköltészet-fogalom kidolgozására és szövegkiadásával megadta a folkloriztika intézményesülésének a lehetőségét is.” (Elhangzott a Magyar Néprajzi Társaság Folklór Szakosztályi ülésén 2015. nov. 18-án. Recenzióként lásd ItK 120 (2016) sajtó alatt.)

A népi, ill. nemzeti hagyományok összegyűjtésének gondolata már a 18. század közepe óta Európa-szerte foglalkoztatta az értelmiségieket. A *Népdalok és mondák* három kötete 1846–1848-ban úgy jelent meg, hogy a Kisfaludy Társaság átadta Erdélyinek válogatásra és sajtó alá rendezésre az addig összegyűlt, korábban az akadémiához megküldött majd tízezernyi kéziratos közköltési alkotásból és népdalból álló szövegtörzset. Erdélyi kereste meg azt a hazafias érzelmű „szponzort”, aki vállalta a gyűjtemény kiadásának anyagi fedezetét, amit később az eladott kötetek árából visszakapott.

1851-ben adta ki a *Közmondások könyvét* valamint egy újabb felhívást a *Pesti Naplóban* „*Gyűjt-sük a hazai népszokásokat*” címmel. (Lásd Erdélyi János: Nyelvészeti és népköltészeti, népzenei írások. Fontes 13. Akadémiai Kiadó, Bp., 255–258.) A népszokásokat s az ezekkel együtt járó hiedelmek vagy szólásformák összegyűjtését azért tartotta fontosnak, mert mindezekben a magyar néplélek, az „élet” formája (mai kifejezésekkel: az erkölcsi normarendszer, a helyi társadalmi és szociális viszonyok) visszatükröződését látta. Erdélyinek különböző funkciójú és műfajú néphagyományokat egységben látó szemlélete kitetszik abból is, hogy nemcsak a népdalok, de a szokások esetében is felhívta a gyűjtők figyelmét a dallam följegyzésének fontosságára. Nem rajta, hanem az anyagiakon múlott, hogy a három kötetes *Népdalok és mondák* mellett csak egy 12 db-os kottás népdalfűzet jelenhetett meg. Már csak ezért is itt lenne az ideje a magyar folklorisztika nagy adósságának törlesztésére: az Erdélyi által is használt népköltési és közköltési kéziratos hagyaték, azaz a 19. század népi és népszerű, „közszájon” forgó dalainak kritikai, kottás újra kiadására. (A *Népdalok és Mondák* kritikai kiadásának ötletét – tudomásom szerint – Ortutay Gyula már a ’60-as években szorgalmazta, Pogány Péter, majd Banó István és a népzene-kutató Tari Lujza voltak megbízva e feladattal.)

A *Közmondások* könyvével és néphagyománygyűjtésre buzdító felhívásaival Erdélyi János nemcsak gyakorlati megindítója, de elméleti munkása, vezéralakja, kritikusként pedig patrónusa volt a Petőfi, Czuczor Gergely és Arany költészetében megvalósuló magyar irodalmi népiességeknek. Az irodalmi népiesség elméletét Erdélyi a Kisfaludy Társaságban tartott előadásaiban, az általa szerkesztett lapokban közzétett tanulmányaiban, például a *Szépirodalmi Szemlé*ben dolgozta ki. Ugyanakkor kíméletlenül bírálta a csak formailag népies, de tartalmilag silány népieskedők verseit. Az 1950-es évek elején a finn népköltészetben – elsősorban Lönnrot által gyűjtött és eposzként összeállított Kalevalában – fedezte fel azokat az esztétikai értékeket, amelyeket a népiből megújuló nemzeti költészet erényeinek ítélte: *eredeti, jellemzetes, azaz egyéni*. Az északi népek balladáinak fordításával (13 ilyen fordításáról, vagy inkább magyartításáról tudunk Wolff és Talvj német gyűjteményeiből) nemcsak egy a maga korában hazánkban még alig ismert, de Nyugat Európában már irodalmi divatot teremtő népi műforma költői értékére irányította a figyelmet, de hasonló műfajú és stílusú költemények írására is ösztökélte költő-társait (többek között Gyulai Pált és Arany Jánost). (T. Erdélyi Ilona: Az Észak-európai balladaköltészet és Erdélyi János. In „Pályák és pálmák” T. Erdélyi Ilona válogatott tanulmányai. Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Piliscsaba 2008, 158–182.)

Ő maga is írt balladákat és 2 recenziójában is értekezett a népköltészet, ill. és a klasszikus szépségű székely népballadák (például a Barcsai illetve a Kőmíves Kelemenné) poétikájáról. (Erdélyi János: Egy székely ballada; Kríza „Vadrózsái”. In Uő: Nyelvészeti és népköltészeti, népzenei írások. Fontes 13. Akadémiai Kiadó, Bp., 262–272.) Meggyőződése volt, hogy a magyar költészet és maga a jó népköltési gyűjteményeket használó, művészi formába öntött népdalokat eltanuló köznép is, sokat profitálhat mind a szomszédos, mind a távoli népek hagyományaiból. Felismerte a vegyes lakosságú területek (például szülőföldje, Ung vármegye) néphagyományainak megtermékenyítő kölcsönviszonyát, s ezzel jóval megelőzve saját korát tulajdonképpen Bartók zenei kölcsönhatás-elméletéig jutott

el. (Vö. Bartók Béla: Népzsenék és a szomszéd népek népzeneje. Bp. 1934. Erdélyi János népzsenéről vallott felfogásáról lásd: T. Erdélyi Ilona: Népköltészet, népzene — népi társadalom. In. „Pályák és Pálmák” im, 47-59.) Erdélyi zeneértő és zenekedvelő ember volt, szépen énekelt (már diákkorában is a pataki „kántus”-ban), több írásában is foglalkozott a magyar „nemzeti” zene és a népdalok összekapcsolásának kérdéskörével.

A *bölcsészet Magyarországon* című filozófiatörténeti munkájában azt folytatta, amit a népköltészet terén is tett: elkészítette a tárgy és a szaknyelv alapozását. A második kötetre már nem maradt ideje. Legszebb összefoglaló tanulmányát, amelyben a magyar irodalom fejlődésrajzát adta meg, élete végén írta. A *Pályák és pálmák* 1867-ben jelent meg a *Pesti Napló*-ban. Erdélyi kritikus tevékenysége azért lehetett jelentős, mert nemcsak filozófiailag hanem művészettörténetileg is iskolázott elme volt: ismerte és utazásai során személyes élményként „átélhette” az európai képzőművészet jelentős műalkotásait. Pulszky Ferenc és Henszlmann Imre mellett ő volt az, aki a képzőművészetből vett példákkal illusztrálta esztétikai nézeteit.

Annak, hogy utazásai, levelezése és fordításai révén túlságosan is európeér módon gondolkodott és viselkedett hátrányát is érezhette: a magyar íróvilág több tagja nehezen viselte el irodalmi igényességét, kritikus szellemét. Sárospatakon a konzervatívabb kálvinista tanártársak és papok azt is nehezményezték, hogy „mindig valami újat akart”. „Erdélyi János máig tartó jelentőségét a magyar tudományban főként azzal a kiváló érzékével vívta ki, hogy folyamatosan felismerte azt, ami a magyar szellemi életből hiányzott. Így válhatott az irodalmi népiesség máig érvényes teoretikusává, a jelentős folklór-szövegkorpusz tudományos alapozottságú és rendszerező gyűjtőjévé, a hazai esztétikai, filozófiai stúdiumok hiányosságára felhívó és azokat pótolni kezdő tudóssá, a nyugati egyetemeken látott pedagógiai, szociológiai tapasztalatokat összegző modern iskolaszervezővé, szak- és rendszerszerű, határozott elvekre, teóriákra építő irodalomtudóssá, lapszerkesztővé és kritikussá. Végül, de nem utolsó sorban értékes szépirodalmi művek alkotójává.”— olvashatjuk T. Erdélyi Ilona összegzését monográfiája végén. (T. Erdélyi i.m. 2015, 532.)

A pályakepről írt nagy munkát az író kiadott műveinek bibliográfiája, a reá és a magyar reformkorra vonatkozó legfontosabb szakirodalom jegyzéke egészíti ki, valamint egy kisded családi és sárospataki kép-galéria teszi érzékletessé. Erdélyi János rövidre szabott életútjának és személyiségének alapos ismerete apróbb és nagyobb írásainak, tanulmányainak újraolvasására és újraértelmezésére készíti a korszak kutatóit: irodalmárokat, folkloristákat, a pedagógia- és szellemtörténet szakembereit egyaránt.

Kavecsánszki Máté: Tánc és közösség. A társastáncok és a paraszti táncművelés kapcsolatainak elmélete bihari kutatások alapján. Debreceni Egyetem Néprajz Tanszék. Debrecen 2015. 192 p. / *Studia Folkloristica et Ethnographica* 59. /

Varga Sándor

A 192 oldalas, 20 ábrát illetve fotót tartalmazó kötet az új tánckutató nemzedék egyik legmodernebb szemléletű képviselője, Kavecsánszki Máté munkája. Vizsgálata úttörő jellegű, hiszen a társastáncokat és a néptáncokat kontextusba helyezve vizsgálja, szakítva a magyar táncfolklorisztikára sokáig jellemző esztétikai alapon szelektáló megközelítéssel.

Az egyik kutatóponttal (Köröstárkány) kapcsolatban az előszó tudományos kontextusba helyezi a Fekete-Körös völgyi kutatásokat, kiemelve az itteni kultúra interkulturális, transznacionális jellegét. A másik kutatópontról (Hosszúpályi és környéke) és az azzal kapcsolatos vizsgálatokról nem ír

Keményfi Róbert. Szintúgy nem említi a szerzőt, a könyvet és annak alapjául szolgáló tánc kutatást. Ír viszont az interkulturális térben történő változásokról és ezek magyar és román olvasatáról, amiről a könyvben csak említés szintjén esik szó.

A könyv egy rendkívül alapos és hosszú elméleti alapvetéssel kezdődik, amelyben a táncfolklorisztika és a táncantropológia összehangolásának lehetőségeiről (is) ír a szerző, mintegy tudományos háttérrel biztosítva saját vizsgálatának bemutatására. A táncsal foglalkozó tudományok pontos definiálása, érvényességi területük körülhatárolása, és az általuk alkalmazott módszerek, rájuk jellemző paradigmák tisztázása külön kötet(ek) témája lehetne, de mivel Kavecsánszki Máté a II. fejezetben megpróbálkozik vele, rá kell mutatnunk egy tévedésre. Az etnokoreológia nem a táncfolklorisztikára alkalmazott nemzetközi kifejezés. Ebben az esetben egy olyan, az 1980-as évektől kialakuló, de még napjainkban is formálódó tudományról van szó, amelynek alapját az kultúrantropológiai megközelítések alkotják, ugyanakkor hangsúlyt fektet a kelet-európai (elsősorban magyar) táncfolklorisztikára jellemző formai analízisre is.

A társastáncok és a néptáncok együttes vizsgálatának szentelt fejezeteket a könyv legjelentősebb részének tartom, külön érdekessége, hogy a magyar táncfolklorisztika tudománytörténete egy új oldalról, a társastánc kutatás szémszögéből kerül bemutatásra. Kár, hogy a szerző egy, az összehasonlító elemzés szempontjából fontos fogalmat (táncnyelv) meglehetősen későn (67. oldal) tisztáz. Nem érthető az sem, hogy miért tekint el a Kaposi-féle vizsgálat bemutatásától, ami a paraszti tánc kultúra és a társastáncok érintkezésével foglalkozott. Ennek tartalmi ismertetése fontos lett volna, főleg annak a fényében, hogy jelen kötet célkitűzésével teljes mértékben egybevág.

A néptánc kutatás és társastánc kutatás összekapcsolásának egyik legbizonytalanabb pontja a közös terminológia kialakítása, amit a két tudományág fogalmi rendszereinek kidolgozatlansága is nehezít. A szerző jól érzi a probléma tisztázásának szükségességét, ugyanakkor ezt nem végzi el, csak bizonytalan ajánlásokat tesz. Megjegyzésként ide kapcsolható, hogy már a könyv elején hasznos lett volna pontosan tisztába tenni, a kapcsolódó fogalmi kategóriákat, amire a szerző először a társastáncok elméletéről szóló fejezetben tesz kísérletet. Ennek elolvasása után sem igazán tudjuk meg pontosan, hogy mit ért a szerző a műtánc, és a történelmi társastánc alatt. A versenytáncok kategóriájának alkalmazása is több magyarázatot igényelne, ezen fogalmak használatának tudományos háttérét meg kellene világítani. Mindez hozzájárult volna az értelmezés nagyobb sikeréhez.

Több gondolatébresztő megállapítást is tesz a szerző, például azt, hogy a 20. századi falu kulturális arculatának vizsgálatakor a közösségi magatartás mellett fokozottabban kell figyelembe vennünk az egyéni értékválasztásokat is, vagy azt, hogy a 20. századi változások során hagyományos és a társastáncok között funkcióazonosság alakult ki. Nővumnak számít a társastánc és a művelődéspolitikai kapcsolatáról szóló vizsgálat, nyilván ennek köszönhető, hogy a többi fejezetnél lényegesebb részletesebb és hosszabb a könyv ezen része.

Előremutató gondolat, hogy a táncok, mint a társadalmi elit életének, kultúrájának szimbólumai követendő mintákká válnak a parasztság számára. Helytálló az a megállapítás is, hogy a társastáncoknak a paraszti táncéletben betöltött szerepe, integrációjának mélysége, vagy annak elmaradása lehetőséget ad a közösségben bekövetkező szociokulturális folyamatok modellezésére, valamint, hogy amikor egy táncnyelv mozgásrendszere elhagyja eredeti közegét és egy másik társadalmi rétegnél talál befogadásra, ott ismét feltöltődhet tartalommal és ismét szimbólummá válhat.

Szintén jó, a táncos szocializációra vonatkozó vizsgálati eredményeket gazdagító észrevétele a szerzőnek, hogy társastáncok elsajátításának során a tánciskolai direkt tanulás mellett a műveltség hagyományozódásának évszázados paraszti technikái is érvényesültek.

További pozitívuma a vizsgálatnak, hogy Biharnak azon területeit érinti, amiket eddig a magyar táncfolklorisztikai kutatások mostohán kezeltek. Reméljük, hogy az itt bemutatott két település (Köröstárcány és Messzelátó-Sóstó) mellett a többi helység tánc kultúrájáról is kapunk majd ismertetést a későbbiekben. A bihari terület kulturális, illetve táncdialektológiai szempontból történő körülhatárolása, illetve felosztása azonban nem történt meg a könyvben teljesen.

A kötet értékeléséhez hozzátéve meg kell jegyeznem, hogy a releváns esettanulmányok elkészítéséhez nagyobb mennyiségű táncanyag alapos bemutatására és értelmezésére van szükség. A pontosabb képhez a későbbiekben a levéltári és sajtóanyag felkutatását és elemzését is el kell majd végezni és talán a további adatközlők bevonásáról, valamint a filmes gyűjtésekről sem szabadna teljesen lemondani.

A kötet fontos pozitívuma, hogy a szerző új néprajzi elméletet emel be a táncfolklorisztikai-táncantropológiai diskurzusba, először alkalmazva a narratív paradigmát. Itt kell megemlíteni, hogy a módszertani fejezet részben szól csak a metodikáról, pedig a narratív paradigma alkalmazása miatt ez kiemelten fontos lett volna.

A bevezetésben megfogalmazott célt, miszerint nem a táncok elemzése, hanem a tánc hagyományt hordozó közösség teljes szociokulturális hátterének feltérképezése a kutatói szándék, véleményem szerint csak részben sikerült teljesíteni. Azzal azonban, hogy lokális társadalmi változásfolyamatok kontextusában elemzi a tánc szerepét, mikroszinten pontosabb értelmezést tesz lehetővé, mint Martin Györgyék nagyobb ívű, és így szükségszerűen elnagyolt művészettörténeti korszakokra szorítkozó vizsgálatai. Ezen kívül a könyv jelentős hozzájárulás az új táncdivatok integrálódásának, asszimilálódásának, folklorizálódásának szociokulturális vonzatait vizsgáló tudományos célhoz.

Mindezek mellett kiemelendő, hogy a külföldi szakirodalom alkalmazása példaértékű, csakúgy mint a könyvre végig jellemző elfogulatlan kutatói látásmód. A kötet végén egy alapos, nyolc oldalas angol nyelvű összefoglalás segíti a magyarul nem olvasó érdeklődők tájékozódását.

Gyöngyössy Orsolya: Plébánia és társadalom. A római katolikus alsópapság és a laikus templomszolgák társadalmi szerepe Csongrádon a 19. század második felében. Szeged, Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék. 2014. 271 p. /MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport, Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár – Bibliotheca Religionis Popularis Szegediensis 48., A vallási kultúrakutatás könyvei 16./

Apjok Vivien

Gyöngyössy Orsolya 2014-ben védte meg doktori disszertációját, az abból készült kötet még ugyanabban az évben látott napvilágot. A kutató a Szegedi Tudományegyetemen végezte tanulmányait előbb néprajz-filozófia szakon, majd a Történelemtudományi Doktori Iskola hallgatójaként. Ezt követően az egyetem kötelékében működő MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport munkatársa lett, legfőbb kutatási területei a halotti búcsúztatók, temetkezési szokások, szent jelenések, céhek és vallási társulatok. Kutatómunkájának legfontosabb terepe (a korábban végzett székelyföldi gyűjtések mellett) szülővárosa, Csongrád – a most bemutatandó kötet is a szerző lokálpatriotizmusának és elkötelezett kutatói egyéniségének szerencsés találkozásából született.

Gyöngyössy Orsolya írói és előadói stílusára egyaránt jellemző az érzékletes elbeszélő mód, melynek köszönhetően az adott témában kevésbé járatos olvasó/hallgató vagy éppen a legelismerőbb szakember is kellően olvasható, mégis ismeretanyagban gazdag és szakmailag kimagasló élményben részesülhet – ennek ékes példája a Plébánia és társadalom. Disszertációjának bírálói, Bárh Dániel (ELTE) és Marjanucz László (SZTE) kiemelték dolgozatának helytörténeti jelentőség-

gét, valamint a lokalitás és a tágabb horizont közötti harmonikus kapcsolatot, melyeknek köszönhetően mind a helyi jellegzetességek, mind pedig az általános jelenségek megfelelő arányban kapnak helyet az elemzésben.

A kötet a bevezetés és problémafelvetés fejezeteivel indul, ezt követően képet kaphatunk az alsópapság és a laikus asszisztencia szerepeinek nyugat-európai és magyarországi kutatási eredményeiről, majd Csongrád 18–19. századi egyház- és társadalomtörténetébe pillanthatunk bele. Külön kiemelendő ezek közül a gondosan válogatott magyar és idegen nyelvű (angol, német, francia) szakirodalom. A bevezető egységet követi az alsópapság helyzetét körüljáró blokk, amelyben forrásokra támaszkodva ismerhetjük meg Csongrád 18–19. századi plébánosait, a papság és a hívek kapcsolatrendszeit, a kisegítő lelkészek szerepét a közösségben; valamint azokra a társadalmi elvárásokra is fény derül, amelyek a plébánosok, a káplánok és a nyáj viszonyát determinálták.

A laikus templomszolgák ismertetésével folytatódik az időutazásnak is nevezhető „kaland”, amelynek középpontjában a kántor alakja áll. A pereskedések és panaszlevelek által szinte filmszerűen elevenednek meg előttünk a 18–19. század csongrádi kántorai és a velük kapcsolatos ügyek, amelyek szinte folytonos izzásban tartották a település szilárd értékrendű népét. A laikus segítők közül is kiemelkedő szerep jut a kötetben Sohlya Antalnak, a „kántorok királyának”, kinek működésén és tettein keresztül válnak „kézzelfoghatóvá” számunkra a kántor szerepei, felelőssége és a plébánossal való kapcsolata. Az egység további fejezeteiben a harangozók, a sekrestyések és a kurátorok társadalmi pozíciójáról kaphatunk képet, a következő blokk pedig a temetőcsősz és a csongrádi református bába történeteit tárja elénk. Az utolsó modulban pedig tovább haladunk az időben, s a 19–20. század fordulójának mozzanataiba nyerhetünk betekintést. Ebben a korszakban az alsópapság és a laikus templomszolgák szerepe átalakult, melyben a csongrádi társadalmi változások, többek között a vallásgyakorlás, a demográfiai tényezők, a politika módosulása is közrejátszott. „Új arcok, új éra” jelentkezett, melyben innovatív és külön figurák is megjelenhettek, s a korábbtól eltérő gyakorlatok mutatkoztak meg.

A kötetet kiváltképp ajánlom azoknak, akik érdeklődnek a lokális történelem, a vallási és a társadalomnéprajz iránt, de ódzkodnak a kizárólag a tényekre szorítkozó leírásoktól. Gyöngyössy Orsolya munkája anyaggazdagsága mellett valódi olvasmányélmény, melyet még a „laikusok”, a vallási néprajz vagy Csongrád történetének ismeretében járatlanok is értően vehetnek kézbe. Az elemző fejezeteket szakirodalmi jegyzék (a téma kutatóinak különösen ajánlott), kéziratok jegyzéke, levéltári források, sajtóanyag, valamint a vizuális élményt is segitendő képmelléklet egészíti ki.

Pócs Éva (szerk.): Test, lélek, szellemek és természetfeletti kommunikáció. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. (Tanulmányok a transzcendensről VIII.) Budapest: Balassi Kiadó, 2015.

Kis-Halas Judit

Csaknem huszonhárom év telt el a könyvsorozatot megalapozó *Eksztázis, álom, látomás* konferencia óta, amit 1993 tavaszán szervezett Pócs Éva az MTA Néprajzi Kutatóintézetében. A négynapos tanácskozáson akkor 39 – jobbra hazai – kutató vett részt: zömmel etnográfusok, folkloristák és antropológusok, mellettük irodalomtörténészek, teológusok, történészek, pszichológusok. A kötetbe szerkesztett előadások 1998-ban láttak napvilágot, s 1995-ben már sor került a következő, *Lélek, halál, túlvilág* konferenciára is.

Joggal merül fel a kérdés, hogy miért kanyarodtam vissza a kezdetekhez. A mostani témaválasztás értelmezhetővé és megalapozottá teszi a visszatekintést. A lélekképzetek és a természetfeletti

való kapcsolatteremtés kérdésköreinek újbóli előtérbe állítása a legkevésbé sem nosztalgikus visszacsatolás a húsz évvel ezelőtti tematikákhoz, sokkal inkább a legújabb tudományos eredményekkel frissített szintézis igényéről és szükségességéről árulkodik. A 2012-es konferencia az időközben nemzetközivé vált tanácskozások sorába illeszkedik: az összesen 47 résztvevőnek több mint a fele külföldi kutató volt, s ez a kétharmados többség a kötet szerzőire is érvényes. A felhívásban megfogalmazott kérdések tehát nem csak egy szűk hazai szakmai közönség számára tűntek vonzónak, hanem a nemzetközi mezőnyben is komoly érdeklődést váltottak ki. Társszervezőként a szövegfolklor-kutatás legjelentősebb nemzetközi szervezete, az *ISFNR* (International Society for Folk Narrative Research) *Belief Narrative* munkaközössége is csatlakozott a „Kelet-Nyugat” Vallásetnológiai Kutatóközponthoz.

Az előadásokat közreadó kötet a konferenciával azonos címmel jelent meg, s felépítésében követi annak négyes tagolását. Pócs Éva bevezetőjének újrafogalmazása helyett én két nézőpontot emelek ki: Miként illeszthető ez a gyűjtemény a legfrissebb hazai és nemzetközi kutatási eredményekhez? Melyek azok a módszertani és elméleti problémák, amelyek – *Leitmotiv*-ként –, több írásban is ismételtelen felbukkannak?

Az európai kultúrák mitikus lényei, vagy a visszajáró, démonikus halottak szinte tolatkodó jelenléte napjaink populáris médiumaiban és a vulgár-ezetória regisztereiben kihívást jelent az objektív tudományosság képviselői számára. Míg a folkloristák az alakjuk körül formálódó elbeszéléshalmozokat vizsgálják, az irodalomtörténészek az elit és a népi kultúra narratíváinak kölcsönhatásait boncolgatják, a vallástörténészek és etnológusok pedig a hozzájuk kapcsolt hiedelmeket és lehetséges kultuszukat tárják fel, addig a történészek és történeti antropológusok igyekeznek minél részletesebb történeti perspektívából hitelesen láttatni őket. A jelen kötet három szerzője is a farkasemberekkel foglalkozik. Közülük a horvát Maja Pasarić és az észti Merili Metsvahi szerepelnek a 2015 októberében megjelent *Werewolf Histories* című kötetben is. Ez a Willem de Blécourt szerkesztette összefoglalás a *Palgrave Historical Studies on Witchcraft and Magic* sorozat legújabb része, és az európai farkasember alakjáról és hiedelméről nyújt kritikai áttekintést történeti perspektívából, az ókortól napjainkig. A népszerű irodalomban és a filmekben feldolgozott vámpír karaktereket elemzik Maria Tausiet és Kürti László írásai. A vérszívás motívuma jelenik meg Francesca Matteoni cikkében, aki az előzőekkel szemben történeti anyagot elemez. A leicesteri egyetem kutatójának korábbi könyve a vérhez kötődő középső- és kora újkori, európai hiedelmekkel foglalkozik. Itt a kora újkori Anglia boszorkányüldözésének dokumentumai alapján ad átfogó képet a boszorkány vérszívó segítőszellemeiről. A herefordshire-i egyetemen folyó új projektben Matteoni az emberi testhez (a bűnözők földi maradványaihoz) kapcsolt kora újkori hiedelmekkel foglalkozik. A glasgow-i egyetem történésze, Lizanne Henderson érdeklődésének homlokterében a skótok tündérkultusza és általánosságban a természetfeletti világa áll. E témában könyve (E. J. Cowennel közösen *Scottish Fairy Belief*, 2001.) és több tanulmánykötete is napvilágot látott már. Mostani írása egy 17. századi skót lelkész neoplatonista ihletésű művének tündér- és angyal-taxonómiáját mutatja be. Az edinburghi egyetem történész professzora, Julian Goodare – többek között – a skót boszorkányüldözés szakértője évekig vezette az ezzel foglalkozó skót kutatócsoportot. Eredményeiket a 2013-ban megjelent tanulmánygyűjteményben adta közre (*Scottish Witches and Witch Hunters*). Jelenlegi cikke egy skót tündér/természeti szellem kultuszáról tudósít 16–17. századi skót boszorkányperek és más korbeli források alapján. Bárh Dániel tanulmánya a „tisztátalan lelkekkel” folytatott kommunikációt tárgyalja. Ebben kutatásának egy nemrég lezárt fázisát foglalja össze, s eközben már előre vetíti a következő szakaszt: a zombori ördögüzöről készülő könyvét.

A kurrens kutatási trendekhez való kapcsolódáson túl a vallás jelenlegi megnyilvánulási formáit bemutató és elemző etnográfákat közlő tanulmányok alapozzák meg a kötet újszerűségét. Iancu Laura és Tánczos Vilmos moldvai kutatásaira építve villantják fel egy falusi társadalom, illetve egyetlen individuum vallásos világképének részleteit. Elizabeth Warner a moldvaihoz hasonlóan dinamikusan átalakuló és az archaizmusokat zárványként őrző észak-oroszországi társadalmi miliőben, a vepszék és oroszok lakta Vologdai és Archangelszki Körzetben végzett terepmunkát 1999 és 2010 között. Az orosz mitológiáról írt kötetek (*Heroes, Monsters, and Other Worlds from Russian Mythology* 1985, *Russian Myths* 2002) után Warner itt ezt a kortárs anyagot dolgozza fel, s összegzi a halálra, a túlvilágra és a lélekre vonatkozó mai orosz elképzeléseket. A trieszti egyetem antropológusa, Ilaria Micheli szintén saját tereptapasztalatai alapján elemzi két nyugat-afrikai törzs megszállottság-képzeteit, az antropológiai nyelvészet szempontjai szerint. Tárgyát illetően kétségtől Farkas Judit írása szolgál a legfrissebb ismeretekkel, aki az elmúlt néhány évben a magyarországi ökofalvakat vizsgálta. Cikkében Somogyvámos, a Krisna-falu lakóinak lélek- és testképzeteivel foglalkozik.

Áttérve a kötetben megragadható módszertani és elméleti csomópontokra, az egyik kulcsfontosságú kérdéskör a terminológia és az azon alapuló taxonómiák összeállítása, s ezzel együtt a korábbi osztályozási rendszerek kritikája és átkonfigurálása. Az összehasonlító nyelvészet és vallástudomány metodikai eszköztárát többen is alkalmazzák, leginkább a néprajzi archívumok anyagán alapuló, leíró jellegű tanulmányok szerzői. Közülük azonban csak néhányuk viszonyulása nevezhető kritikusnak. Már Voigt Vilmos bevezető tanulmányában terítékre kerül Ivar Paulson eurázsiai lélek-képzeteket osztályozó rendszere, pontosabban az alkalmazhatóságával kapcsolatos kétely, amennyiben azt a magyar lélekhit korai formáinak rekonstrukciójára használják. A nyelvészeti összehasonlításokból kiinduló spekulatív („gőzös”) fejtegetéseket bírálva Voigt konkrét történeti források vizsgálatára alapozva teszi meg kritikái észrevételeit. Ugyanígy cselekszik Julian Goodare, aki a *seely white*-ok köré épülő látomásos kultusz korabeli adatai elemezve jut el arra a felismerésre, hogy a kora újkori skótok kozmológiáját leíró addigi taxonómia pontatlan. Ókori forrásainak biztos ismeretében Tóth Anna szintén elvégzi az antik görög vallás bosszúálló szellemeinek rendszerezését, s írása iskolapéldája a taxonómiát következetesen alkalmazó, logikusan felépített leírásnak.

Az archivumi és történeti források felhasználásával leírt hiedelemrendszerek, illetve a mitológiai rekonstrukciók kapcsán merül fel az autenticitás kérdése: mi az a történeti valóság, amire ezek a rendszerek vonatkoztathatók? Egyáltalán, léteztek-e valaha is ezek a rendszerek, vagy csupán a kutató tudományos megközelítésmódja, osztályozó szemlélete hozza őket létre? Willem de Blécourt igyekszik felelni ezekre a kérdésekre tanulmányában, ami az úgynevezett *második test*-re vonatkozó képzeteket mutatja be két 20. századi holland mondagyűjtemény alapján. Gordana Galić-Kakkonen egy késő középkori irodalmi útinapló kapcsán fogalmaz meg hasonló kételyeket, amikor arról értekezik, hogy a középkori olvasók vajon ugyanúgy érzékelték-e a valóság és a fikció közti különbséget, mint a jelenkoraiak. Mindazonáltal a kötet szerzői közül néhányan éppen a rekonstruált mitológiai rendszerekbe illesztve értelmezik saját adataikat, legyenek azok történeti jellegűek, vagy jelenkori kutatásokból nyertek. Ezek közül minden bizonnyal Mirjam Mencej történeti és földrajzi távolságokon átívelő tanulmánya a legsikeresebb, ami a kőmozgásról, mint univerzális transztechnikáról szól.

Az elbeszélés és a benne megörökített valóság megismerhetőségének dilemmája is megjelenik a kötetben. Carl Wilhelm von Sydow a hiedelemmonda strukturális-morfológiai kialakulását evolúciós folyamatként képzelte el, ami az egyéni élményt megörökítő egyszerű közléstől az epikus, költői megformáltságú fabuláig tart. Vajon mennyire hitelesen közvetítik az eredeti élményt a folklórarchívumokban összegyűjtött szövegek? A valóság mely szeletére vonatkoztathatók, mint hiteles for-

rások? Kaarina Koski a 19–20. századi finn hiedelemszövegekre alapozott tanulmánya jól példázza, hogy a korábbi kutatás által kezelhetetlennek és kaotikusnak vélt szövegek a megfelelő történeti perspektívába helyezve értékelhető adatokkal szolgálnak az együtt élő etnikus képzetek és a lutheránus tanítások közti kölcsönhatásokról. Annikki Kaivola-Bregenhøj pedig a közelmúltban gyűjtött álom-elbeszélések értelmezésében hasznosítja a finn archívumok szövegeit.

A jelen kötet alapjául szolgáló konferencia-sorozat egyik alapvető célja, hogy a magyar kutatásokat bekapcsolja a nemzetközi tudományosság vérkeringésébe. Eddigi életművét tekintve ebben a szervező, Pócs Éva a példaadó. Az Európai Kutatási Tanács által támogatott kutatási projektje bizonyítja, hogy nemzetközi mércével mérve is rendkívül értékes és fontos munkát végez. A kötet angol nyelvű fordítása is e projekt keretében készül.

Korpics Márta: A szakrális kommunikáció színterei: A zárandoklat. Budapest, Typotex Elektronikus Kiadó Kft. 2014. 340 p.

Kőrösi Dalma

A néprajz számára elengedhetetlen a társtudományok (művészettörténet, egyháztörténet, teológia, pszichológia stb.) vizsgálataiban való tájékozódás egy-egy kutatás témakörének teljes körű áttekintéséhez. Korpics Márta arra vállalkozott, hogy a valláson, mint óriási témakörön belül, egy jelenséget, a zárandoklat témakörét dolgozza fel a kommunikációtudomány, a vallásszociológia és egyéb társtudományok módszertanával.

A mindennapi életben nagyon sokszor és sokféleképpen fordul elő, hogy vallásról, Istenről vagy istenekről beszélgetnek egymással az emberek. Kultúránként ezek a beszélgetések teljesen más hangvételűek lehetnek, eltérő jelentéseket hordozhatnak. Másképpen beszél róla egy hívő, másképpen az, aki nem hisz a transzcendenciában. Szinte lehetetlen, hogy az ember ne kötelezze el magát valamelyik irányba, és úgy szóljon a témához. Az ilyen beszélgetést a tudomány a vallásos jelenségek egyik kommunikációs színterének nevezi. A kommunikáció pedig egy keret, amely által lehetőség van az összerendeződésre. Egy társadalom, közösség (szervezet) vagy intézmény a szokásos szociológiai terminusokkal struktúráként is leírható. Ezek a struktúrák alkotnak különböző kommunikatív helyzeteket, ténykedéseket. Ilyen strukturális leírások által vizsgálhatóak a vallási alapú szerveződések. A vallásszociológia által alkotott kategóriákkal tovább vizsgálhatók ezek a közösségek, szervezetek.

A könyv a Nemzeti Kulturális Alap által támogatott kiadói program keretében, a Kommunikációkutatás című sorozat ötödik köteteként jelent meg, 2014-ben. A borítót Albrecht Dürer: *Háromkirályok imádása* című képének felhasználásával Kiss Barnabás tervezte.

Az olvasó precíz módszertani leírással és a cím magyarázatával szembesül már a könyv bevezetőjében. (9-23. o.) A szerző három hipotézist fogalmaz meg a kutatáshoz: 1. A valláshoz hozzátartozik a transzcendens, amellyel kapcsolatba kerülés során az egyén vallási élményen esik át. 2. Az emberek keresik azokat a vallási élményeket, amelyek során kapcsolatot létesíthetnek a transzcendenssel, ilyen vallási jelenség a zárandoklat. 3. A zárandoklat során az egyén átéli a közösség élményét, amely a hívő emberben a közösséghez való tartozás élményét erősíti, míg a keresőben a közösséghez való tartozás lehetőségét kelti fel.

Szerkezetileg a könyvnek három nagy fejezete van. Az első fejezet: *Vallás – Egyház – Társadalmi kommunikáció*, (25-129. o.). Felvázolja azt a kontextust, amelyben a vallás, az egyház és a kommunikáció elhelyezkedik. A második fejezet címe: *A zárandoklat* (130-164.o.). Immár a zárandoklatra szűkíti le az elemzést. Megmagyarázza, hogy a zárandoklat, mint társadalmi jelenség, miért nevezhe-

tő vallási jelenségnek, valamint rövid történeti összefoglalókról kap információt az olvasó. A könyv címét ebben a részben egy alfejezet is megkapta. A harmadik fejezet: *Egy késő modern zarándokhely: Medjugorje* (165-277.o.). Ebben a részben kerül sor az empirikus kutatás helyszínének bemutatására. Számos interjút idéz részletesen. Az elemek fontosságának hangsúlyozása érdekében a rituálét még három szakaszra osztja. A rítus első szakaszában az utazásra (zarándokútra) való felkészülést részletezi. A másodikban az utazással és a zarándokhelyen eltöltött időt írja le. A harmadikban, a rítus befejező szakaszában a hazautazást és az átélt élmény beépülését fogalmazza meg a mindennapokban.

A szerző a kutatás és az empirikus munka által igazolja, hogy azok az emberek, akik a transzcendenssel kapcsolatot keresnek, számukra egyre fontosabbá válik a vallási élmény. Módszereit a néprajztudományból, a kulturális antropológiából, a vallásszociológiából és a pszichológiából meríti. Forrásként használja fel a terepnaplóját, amelyet a medjugorjei búcsújárások során készített (2000. szeptember-októberében, 2001. júniusában). Az interjúk között vannak zarándokvallomások, internetről letöltött vallomások és vallás élményeikről mesélők is. A Medjugorje-i zarándoklatról és vallási élményekről összegyűjtött információk által megállapítható, hogy a búcsújárás képes olyan intenzív élményeket nyújtani a zarándokoknak, amelyek hozzájárulnak a vallásosságuk megerősítéséhez. Az adatközlők számos csodás jelenségeket osztottak meg a szerzővel, mint például: fényjelenségeket, napcsodát, gyógyulásokat stb. Az ilyen utakon való részvétel pedig nagyon is tudatos az emberek számára, a mélyen vallásosak ugyanis keresik a lehetőségeket, hogy közelebb kerülhessenek a transzcendenshez.

Napjainkban a zarándoklat ismét népszerűvé vált, a szerző szavaival élve „olyan ’telítettséggel rendelkezik’, amely képes az ember testét, szellemét, gondolatait átformálni, és azt beépíteni a mindennapi életébe.” (280.o.) Továbbá megállapítható, hogy a zarándoklat olyan nyilvános aktus, olyan cselekedet, amely a társadalmi kommunikáció mindhárom színterén jelen van. A külső nyilvánosság számára is van üzenete: figyelemfelkeltő aspektus. A belső kohézió is ugyanolyan fontos, hiszen a hívők megmutatják vallásukat a nyilvánosságnak, így összetartozásukat és az egyházhoz való kötődésüket is megerősítik, eltávolítja őket a hétköznapiaktól.

A könyv színtere maga a zarándoklat, amelynek legfőbb eleme a történések a zarándokúton. Olvasás közben a népi vallásosságra terelődik a figyelem. A szerző a Le Goff-i modellt vázolja az olvasó számára, mely szerint a népi vallásosságon tömegek vallási megnyilvánulásait érti, valamint teljesen más, mint amit a hivatalos vallásosság közvetít. Bár a népi vallásosság fogalmának meghatározásait a szerző összegyűjtötte a könyvben (161-164.o.), még is felmerül ezzel kapcsolatban néhány kérdés. Ha a népi vallásosság valóban befolyásoló tényező, akkor ez mennyire mutatkozik meg a zarándokok vallásában? Összefügghet-e azzal, hogy egy transzcendentst kereső ember mikor esik át vallási élményen? Napjainkban mennyire különíthető el a népi vallásosság a hivatalos vallásosságtól? És mennyire képesek ezt elválasztani a zarándokok? Számos új kutatásra sarkalló kérdés.

Korpics Márta kötete egy újfajta kommunikáció elméleti és vallásszociológiai kutatás eredményéről szól. A néprajz (és még számos egyéb tudományág) érdeklődési körét is érinti. Új megvilágításba helyezi és kibővíti napjaink zarándoklatairól alkotott ismereteinket, annak társadalmi, közösségi funkcióját, és mozgatórugóit. A szerző figyelmét a népi vallásosság problematikája sem kerüli el..

Keszeg Vilmos (szerk.): Nagy Ödön szórványlelkész és néprajzkutató. Kolozsvár, EXIT Kiadó – Erdélyi Református Egyházkerület, 2015. 284 p.

Czégényi Dóra

A kötet Nagy Ödön (1914–1995) munkásságának keresztmetszete, amely az életmű reprezentatív darabjainak együttes hozzáférhetővé tételével lehetőséget nyújt a mozgalmas és sokrétű életút szegmenseinek (közvetetten is élményszerű) megismerésére.

Nagy Ödön Sajóudvarhelyen született, elemi iskoláit Nagyernyében és Mezőpanitban, a gimnáziumot a marosvásárhelyi református kollégiumban végezte. Érettségit követően gyalog járta be Erdélyt (1932), majd két évig a kolozsvári egyetem magyar–latin–szociológia szakán tanult, onnan iratkozott át a református teológiai karra (1934), ahol lelkészi képesítést szerzett (1937). Vallásos szemléletét és szórványmissziós tevékenységét a *Főiskolás Ifjúsági Keresztyén Egyesület*, a falu iránti érdeklődését a gimnáziumi önképzőkör, később az *Erdélyi Fiatalok* csoportosulás alakította, néprajzi ismereteit és gyűjtésmódszertanát a budapesti Néprajzi Intézetben Györffy István irányításával alapozta meg (1937–1938). Rövid kolozsvári segédlelkészség után szórványgondozói szolgálatának első állomása Kissármás (1939) volt, azonban politikai okok miatt ismételt hivatali helyváltásra kényszerült, így Nagy Ödön templom- és parókiaújító, tábor- és tanfolyamszervező, iskola-, könyvtár- és múzeumlalapító tevékenysége több mezőiségi, Maros-menti református szórványközösség és gyülekezet sorsát is nagyban befolyásolta.

Keszeg Vilmos, a kötet szerkesztője, Nagy Ödön emlékiratainak egy részét korábban már megjelentette (*Palástban. Lelkészek szórványban*. Kiadásra előkészítette Keszeg Vilmos. Mentor, Marosvásárhely, 2001. 27–138.), néprajzi íróként jegyzett munkásságát pedig szócikkben ismertette. {S[eres] Zs[ófia] – K[eszeg] V[ilmos]: Nagy Ödön. In *Romániai magyar irodalmi lexikon* 4. N–R. Főszerkesztő Dávid Gyula. EME – Kriterion, Kolozsvár–Bukarest, 2002. 51–52.} A 2015 májusában közreadott kötethez írt *Ajánló sorokban* (7–11. oldal) az árnyaltan összefoglalt életrajz kiegészítéseként Nagy Ödön nyomtatásban megjelent munkáiról is szinopszist nyújt, a kiadvány szerkezetének és tartalmának lakonikus ismertetését követően az emlékkeltés és -erősítés célzatosságára világít rá. Mint írja: „az első kísérlet az életmű jellegének felvillantására” (11. oldal). A szerkesztői szándékot is sugalló cím Nagy Ödönt szórványlelkészként és néprajzsként identifikálja. A két szakmai identitás közös összetevője az a tudatos elköteleződés, amelyet a közel fél évszázadnyi lelkészi szolgálat viszszaigazol, a nyomtatásban megjelent írások némelyike tételesen is megfogalmaz, a kézírathagyaték pedig érzékletesen tükröz.

A kötetnyitó nyolc néprajzi tanulmányból (15–70. oldal) öt újraközlés: A mezőpaniti juhtenyésztés az Ethnographiában jelent meg (1938), a Maros megyei református gyülekezetek temetési szokásait (1992) és a magyarsügi fehértemetést (1995), a mezőfelei hagyományos szőlőtermesztést és boraszatot (1993), valamint a táplálkozást és annak változásait ismertető (1996) a Néprajzi Látóhatárban látott napvilágot. További három – Mezőfelei halottas szokások (29–34. oldal), A mezőfelei adventista gyülekezet (38–48. oldal) és Egy új háziipar Mezőfelében: a seprűkötés (68–70. oldal) – a család tulajdonában lévő, illetve a Kriza János Néprajzi Társaság archívumában fellelhető kéziratok első közlése. A tanulmányok a népi életforma lokális sajátosságait és Nagy Ödön munkamódszerét egyaránt láttatják. A kötet szerkesztőjéről idézve: „Gyűjtői habitusát a funkcionista kultúraszemlélet, a tényeket leíró és az összefüggéseket felsorakoztató szövegszerkesztés, a tájnyelv sajátosságainak figyelembevétele jellemezte. Az adatokat és a párhuzamokat gyakran levelezéssel tárta fel.” (10. oldal)

A fejezetet egy autodidakta költő alkotta, id. Iszlai Dénes terjedelmes (93 szakaszos) verse egészíti ki, amelyet a mezőfelei templom 1914. november 15-i újrászentelésére írt. A parókia irattárában őrzött

alkalmi vers 196 sorának (49 szakasz) átírásától, amelyet a történelmi igazságtól eltérő szövegrésznek ítélt, az 1963. szeptember 6-i másolat készítése során Nagy Ödön eltekintett. A Szerkesztő által írt kiegészítő jegyzet alapján ez az átirat a kutatói figyelmet és (ön)figyelmet egyidejűleg illusztráló szöveg.

A Tanulmányok a szórványról című fejezetben (80–139. oldal) az 1930-as évek szórványdiszkurzusából kiemelt két alapszöveg olvasható. A Lovas Geréb András neve alatt Szórványkérdés és természetes asszimiláció címmel először a Magyar Életben (1938/9–10: 6–8., 12–16.), majd ugyanazon évben, a Bartha Miklós Társaság kiadásában, Asszimiláció Erdélyben címmel Budapesten is megjelent röpirat „szerzője valójában Nagy Ödön” – állapítja meg Keszeg Vilmos a Jegyzetekben (259. oldal). A korabeli hivatkozást, kiemelést, idézést változatlanul megjelenítő szövegkiadás során (83–93. oldal) a Szerkesztő kizárólag a helyesírás korabeli sajátosságait javította és a történeti egyházak megnevezésében alkalmazott következetlen rövidítéseket oldotta fel, az egykor a Hitelben megjelent (1938/4: 257–276.) Szórvány és beolvadás című tanulmány (94–113. oldal) lábjegyzeteiben előforduló hivatkozások adatait pedig kiegészítette. A szórványkutatás elvi kérdéseit taglaló írásokat a Nagy József teológiai tanárral közösen a hátrányos nyelvi helyzetben élő református gyerekek oktatására összeállított és 1942-ben közzétett „szórványkáté” (114–123. oldal) követi, amelynek 62 pontja mellett a fogadástétel és az ünnepi istentisztelet forgatókönyve (123–126. oldal), valamint negyven ének- és három imaszöveg (127–139. oldal) szerepel. Ezt a szövegkorpuszt, amely a szórványgondozás gyakorlati oldalára is rámutat, a család tulajdonában lévő gazdag prédikáció-hagyatékból válogatott, az igehirdető lelkész gondolat- és mondatfüzését szemléltető kilenc írás követi (141–158. oldal). A marosvásárhely-alsóvárosi református gyülekezet reformációi ünnepélyén 1992. október 31-én elhangzott, A református gyülekezetnek újjá kell születnie címmel jegyzett prédikáció egy a rendszerváltás utáni helyzetet elfogulatlanul ismertető társadalomrajz.

A Naplók, emlékiratok cím alá Nagy Ödön kéziratban maradt feljegyzéseiből a mezőpaniti gyermekévekre való visszaemlékezésének (161–169. oldal), a teológushallgatóként 1934–37 között vezetett naplójának (170–199. oldal) és a nagycégi szórványmisszió idején (1935. augusztus 20.–szeptember 19.) írt munkanaplójának releváns részei (200–214. oldal) válogatódta be. A kapcsolathálójába is bepillantást nyújtó huszonöt levél (215–244. oldal) a kötet színfoltja. A néhány maga által írt, de különösen a neki címzett levelek a szakmai kérdések mellett magánéletének egy-egy részletét is felvillantják. A Nagy Olga folklórkutató által írt öt levél mindenekelőtt a két testvér szoros szakmai kapcsolatát illetően sokatmondó. A kötetben két ifjabb kor- és pályatársának, Ötvös József és Zöld György lelkésznek a tisztelő visszaemlékezése is szerepel (In memoriam, 245–253. oldal).

A fejezetcímmel tagolt végjegyzetek (255–264. oldal) a kötetben hozzáférhető szövegek kontextusát, keletkezés- és hatástörténetét világítják meg, szerkezeti és tartalmi sajátosságait ismertetik, magyarázzák, ugyanakkor itt olvasható a Nagy Ödön hagyatékában egy példányban fennmaradt Az erdélyi szórványkérdés adatgyűjtésének útmutatója és kérdőíve is (263–264. oldal).

A kötetnyitó fotó mellett a kiadvány képmellékletében huszonnégy fekete-fehér fénykép és egy mezőköböküti pitvarról Nagy Ödön által készített rajz is fellelhető (265–273. oldal). Az olvasó tájékozódását a Névmutatóban (275–277. oldal), az Egyesületek, intézmények, lapok (277–278. oldal) járulékos részben és a Helynévmutatóban (279–281. oldal) alfabetikus rendben sorjázó adatok könynyítik, a kiadványban való eligazodást a kötetzáró Tartalomjegyzék (283. oldal) biztosítja.

A kéziratok hagyaték szövegképeiből építkező és a montázstechnikát idéző izléses illusztrációk a kiadvány tartalmilag elkülönített szerkezeti egységeit hangsúlyozzák, a borító első és hátsó táblájának belső mintázataként a kötet szemléletes keretét szolgálják. A borító, Gy. Szabó Béla Nagy Ödön számára készített ex librisének felhasználásával, Könczey Elemér munkája.

Lukács László: Szép karácsony szép zöld fája... A karácsonyfa története és elterjedése Európában, a Kárpát-medencében. Székesfehérvár, Szent István Király Múzeum. 2015. 415 p. / Szent István Király Múzeum Közleményei 50. /

Nagy Veronika

Lukács László karácsonyfa iránti tudományos érdeklődése az 1990-es években kezdődött, a 2015-ben megjelent kötet több mint negyedszázados kutatómunka eredménye. A mű első változata a szerző Magyar Tudományos Akadémián megvédett doktori disszertációja volt. Azóta bővült, új adatokkal egészült ki a kézirat, de megmaradt az értekezés koncepciója, szerkezete és fejezetei.

A könyv tartalmilag öt nagy fejezetre tagolódik. Elsőként a szerző a karácsony és a karácsonyfa bevezető jellegű magyarázatát adja, majd részletesen kitér a karácsonyi ünnepkör két másik domináns tárgyára: a karácsonyi jászolra és az adventi koszorúra.

A következő nagy fejezet a karácsonyfa elterjedésének időbeli és térbeli folyamatát vizsgálja. A legkorábbi források szerint karácsonyfát a 16–17. században a Rajna felső szakaszának vidékén állítottak. Eleinte karácsonyi májuskaként említik, illetve arról szólnak a források, hogy ezen a területen szokás volt örökzöld ágakkal és -fákkal karácsonykor és újévkor a házakat feldíszíteni. A történeti adatok arról tanúskodnak, hogy a 16. században a Felső-Rajna protestáns és katolikus területein, elsősorban a városi lakosság körében már jelen volt az otthonokban felállított karácsonyfa, s a jómódúak ekkor már fel is díszítették. A harmincéves háború pusztításai átmenetileg megakadályozták a karácsonyfa németországi terjedését, az örökzöld ágak felhasználása azonban általános maradt a karácsonyi időszakban. A karácsonyfa ütemesebb terjedése a 18. század végén kezdődött, és fél évszázad alatt Németország számos területét elérte, valamint Európa uralkodói rétegét, arisztokráciáját és jómódú polgárságának otthonait is meghódította. A parasztházakban csak a 19. század végén bukkant fel, de általánossá vált, tehát nem szigetelődött el az egységes kultúrájú felső társadalmi rétegeknél, hanem etnikai, nyelvi és vallásfelekezeti határokat is átlépve jelent meg a társadalom egyre szélesebb rétegeinél.

Lukács László a karácsonyfával kapcsolatos elméleti következtetések levonásához a közép-európai néprajzi atlaszok térképlapjait és kommentárjait is figyelembe vette azzal a meggyőződéssel, hogy a német, svájci, osztrák, lengyel, és szlovák néprajzi atlaszok a magyar anyaggal közösen Közép-Európa teljes területét lefedik, és számos témában nyújtanak segítséget a terminológia, a morfológia, az elterjedés, a kapcsolatok és az időrend kérdésében. A magyar néprajztudomány eddig kevésbé hasznosította ezeket a gazdag adatbázisokat a tudományos eredmények közlésében, noha mára a térképlapok számítógépes nyilvántartása is elkészült. A karácsonyfa pedig, mint szokástárgy különösen alkalmas a néprajzi térképezésre. A rá vonatkozó kérdések nagyjából azonosak a különböző nemzetek néprajzi atlaszainak kérdőívein, s a válaszokból szerkesztett térképlapok áttekintésével óriási területre vonatkozó adatokat nyerhetünk. Lukács László sorra veszi a külföldi és a magyar atlaszok térképlapjait, és a hozzá kapcsolódó kérdőívek válaszait elemezve, kommentálva és egymásra vonatkoztatva tesz lényeges megállapításokat elsősorban a karácsonyfa elnevezésére, meghonosítására, elhelyezésére, formai megjelenítésére.

A következő fejezetben a Kárpát-medence nagytája adja a keretet a karácsonyfára vonatkozó néprajzi és művelődéstörténeti adatok ismertetéséhez. Ez a fejezet nagy mennyiségű szakirodalmi, kézíratos és saját gyűjtésre támaszkodó adatot vonultat fel, s az adatok rávilágítanak arra, hogy milyen gazdag a karácsonyfáról szóló magyarországi forrásanyag. A forrásközlések lényegében kommentárokkal ellátott szövegek, amelyek így összegyűjtve még soha nem jelentek meg nyomtatásban. Lukács László az adatok elemzésében nagy hangsúlyt fektet a társadalmi háttér vizsgálatára, hiszen egy tájegységen vagy településen belül nagyon lényeges, hogy a karácsonyfát meghonosító szemé-

lyek milyen társadalmi réteg tagjai (nagypolgárok, kézművesek, jómódú gazdák, uradalmi cselédek, stb.) Ezzel összefüggésben fontos a települési háttér (város, falu, tanya, vagy puszta) említése is, és ezeknek az információknak az ismeretében lehet következtetéseket levonni a karácsonyfa formájára, elnevezésére és ezek változására is.

A könyvben külön alfejezet foglalkozik a karácsonyfa közösségi megnyilvánulásának modern kori formájával, a mindenki karácsonyfájával. A köztereken felállított óriási méretű karácsonyfák felállításai a 19. század végétől az Amerikai Egyesült Államok nagyvárosaihoz köthető, és közösségi szerepénél talán évről évre erősebb a rajta keresztül megnyilvánuló üzleti és reklám funkció. Európa nagyvárosait az első világháború alatt és után érte el a mindenki karácsonyfája, de a célja eredetileg nem az ünnep idejének meghosszabbítása és a lokális közösség látszólagos összekovácsolása volt, hanem a szegényeknek, hajléktalanoknak, családtalan embereknek szólt. A szerző a mindenki karácsonyfája jelenségét funkcióbővülésként értelmezi, és a karácsonyfa életképességének biztosítékát látja benne, hiszen újra közösségi funkciót kapott, az egyéni szférából a nyilvánosság szintjére emelkedett.

A könyv harmadik fejezete azoknak az intézményeknek, szervezeteknek a szerepét vizsgálja, amelyek döntő jelentőségűek voltak a karácsonyfa elterjedésének előmozdításában. Elsőként az óvodák szerepéről olvashatunk, hiszen a karácsonyfa-állítás divatját a martonvásári grófnő, Brunszvik Teréz hozta Bécsből Budára azzal, hogy 1828-ban karácsonyfát állított az általa alapított kiseddóvó intézetben. A 19. század második felétől az óvodák mellett az iskolák, árvaházak, kórházak is fontos szerepet játszottak a karácsonyfa hazai elterjesztésében. A könyvben számos adat olvasható erre vonatkozóan.

A kulturális javak egyik területéről a másikra való terjedése alapvetően az emberi érintkezések hálózatán múlik. Bizonyos események óriási néptömegeket mozgatnak meg, s általuk az emberi érintkezések intenzitása is felerősödhet. Ilyen esemény a háború, amely férfiak ezreit kényszerítette arra, hogy a karácsonyt a hazától és a családtól távol töltsék. Az első világháború alatt a magyar, cseh, szlovén, horvát, szlovák, lengyel katonák között még sokan voltak azok, akik a kaszányában, a fronton, a lövészárkokban vagy a hadikórházban ismerkedtek meg a karácsonyfával, otthon korábban nem találkoztak vele. A második világháború idején viszont a legtöbbjük számára már az ünnep elmaradhatatlan jelképét jelentette a karácsonyfa, s a karácsonyt a fronton is igyekeztek karácsonyfával megünnepelni. A szerző által felkutatott és közzétett visszaemlékezések bizonyítják, milyen nagy szüksége volt mind a frontharcosoknak, mind az otthon maradtoknak a karácsonyfa újjászületést és emberséget hirdető szimbólumára.

A könyv utolsó fejezetében a szerző művelődéstörténeti források elemzésére vállalkozik. Memoárokból, naplókából, levelekből, a szépirodalomból és a sajtóból kibontakozó karácsonyfa tárul az olvasó elé. Óriási adatgazdagság jellemzi ezt a fejezetet is, és a forrásközlésekből a legkülönbözőbb társadalmi rétegek karácsonyfához fűződő viszonyáról értesülhetünk. Emberi sorsok, s benne gyermekkori emlékek villannak fel kevésbé ismert és teljesen ismeretlen emberektől egyaránt. Beleolvashatunk például Nietzsche édesanyjának írt levelébe, Erzsébet királyné naplójába, de Déryné Széppataki Róza emlékirataiba is.

A szépirodalom, a sajtó és a képi ábrázolások, mint források kitűnően illusztrálják a karácsonyfa jelenlétét a koraújkori és újkori történeti folyamatokban, szellemi áramlatokban, a memoárok, naplók, levelek pedig ugyanezeket a folyamatokat világítják meg az egyén oldaláról, szubjektív nézőpontból.

Érdemes ezt a könyvet végigolvasni, mert széles kitekintésű szakmai tudásra, korszerű néprajzi látásmódra és egységes értékrendre épül. A karácsonyfa közép-európai elterjedésének történetét Lukács László lenyűgöző adatgazdagsággal, sok-sok mozaikdarab aprólékos összeillesztésével, közérthetően tárja az olvasóközönség elé.

Nagyné Batári Zsuzsanna: Ajándék a frontról. Souvenirs from the front. Kiállítási katalógus 7. Szentendre, Szabadtéri Néprajzi Múzeum 2014. 82 p.

Lukács László

Szentendrén, a Szabadtéri Néprajzi Múzeumban 2014-ben láthattuk az *Ajándék a frontról* című karácsonyfa-kiállítást, Nagyné Batári Zsuzsanna munkáját. Az első világháború centenáriuma a frontkarácsonyfát állította középpontba, de a magyar karácsonyfa diadalútját civilben és békében is elegánsan, a múzeumlátogatók számára kedvesen mutatta be. Két kísérő kiadványa a magyar karácsonyfa-kutatás maradandó értéke.

A *Skanzen Könyvek* sorozatában jelent meg a kiállítás kétnyelvű (magyar, angol) katalógusa, amely a kiállított tárgycsoportokat, tárgye gyűjte seket szemlézi: frontkarácsonyfa, lövészárók művészet, hadsegélyezés, ajándék a fronton, mai katonai karácsony, a karácsonyfa története, elterjedése falun, karácsonyfadíszek, édességek, világítás, ajándékozás. Különösen figyelemre méltóak a katalógus illusztrációi, a klasszikus szépségű karácsonyfás fényképek, rajzok, üdvözlőlapok, amelyeket a szerző közgyűjteményekben, családi fotóalbumokban és az interneten gyűjtött. Elsőként említsük a Gömör-Kishonti Múzeum (Rimaszombat) fotótárában őrzött fényképet, ahol a szépen feldíszített, este kivilágított szabadtéri karácsonyfát egy katonai egység, főként tiszték, tiszthelyettesek veszik körül. A fénykép Lembergben készült, feliratos tablója szerint 1915-ben a második frontkarácsonyon, rajta egy garázs személyzete látható. Egy katonacsákós fej takarja el a garázs számát, ezért csak sejtethetjük, hogy az orosz fronton harcoló egyik szállítóezredünk törzsének karácsonyfa-ünnepélyén készült a fénykép. Valószínűleg nem honvédeezred, hanem császári és királyi vegyes ezred lehetett, mert a fenyőágakat kétszínű (fekete, sárga) zászlócskák díszítik, s a karácsonyfától balra egy talapzaton két katona lámpával világítja meg Ferenc József császár arcképét. Egy családi fényképalbumból a katalógusba került felvétel tanúsága szerint az 1930-as években a balassagyarmati kórház sebészeti osztályán is díszítettek karácsonyfát a betegek, az ünnep napjaiban az ágyak mellett szolgálatot teljesítő személyzet számára. A karácsonyfa alatt kis jászol is látható. Egyszerűségében, szerénységében is szép a Kövágóörsön (Veszprém m.) 1982-ben szőlővenyige vázra hat sorban borókaágakból és szaloncukorból kötött karácsonyfa. A nagybaracska (Bács-Kiskun m.) karácsonyi termőágot a katalógusban eredeti helyén az 1963-ban készült fotón, magát a tárgyat a budapesti Néprajzi Múzeum állandó kiállításán láthatjuk. E néhány fénykép felidézése megerősíti azt a véleményem, hogy a karácsonyfa témában számos, eddig feltáratlan felvételt őriznek a gyűjtemények, fényképalbumok, amelyek a kiállításokat előkészítő, feltárási munka során előkerülnek. Ugyanígy elgondolkodtató a tárgyak életével, gyűjtésével kapcsolatban a katalógusban közölt szaloncukros doboz ezzel a felirattal: *Magyar Édesipar. Csokoládéval bevont szaloncukorka. 60 dkg. Fogy. ár: Ft 30.* – Az 1960-70-es években ezt minden karácsonyra megvettük, a dobozt kidobtuk. Nem gondoltunk rá, hogy néhány évtized múltán akár kiállítási tárggyá is válhatna. Néhány háznál megmaradt, úgy hogy valamit (leveleket, fényképeket, fonalat) tartottak benne. Így bekerülhetett egy példánya a Szabadtéri Néprajzi Múzeumba.

A kiállítás másik, kisebb kísérő kiadványa a *Skanzen Füzetek* sorában látott napvilágot, amelynek szerzője ugyancsak Nagyné Batári Zsuzsanna (*A karácsony díszei. Christmas Treasures.* Szentendre, 2014. 50 p.). A két nyel vű füzet a kiállítási katalógus szövegének rövid összefoglalása. Illusztrációi közül kettőt említek, amelyek nem szerepelnek a katalógusban. Solymáron (Pest m.) egy sváb család karácsonyfájáról 1955-ben azzal a céllal készítettek fényképet Broczky helyi fényképésszel, hogy Németországba kitelepített rokonaiknak elküldhessék. A szaloncukorral gazdagon díszített karácsonyfa ágain két baba is lóg, alatta játékok, babakocsi, babaágy, azé a kislányéi, akit szüleivel

együtt a fényképen megörökítettek. A másik figyelemre méltó, gondolkodásra késztető fénykép a Hadtörténeti Intézet és Múzeumé, a képek jegyzéke szerint: *Hadifogoly karácsonya*. A látvány alapján én a *Karácsonyfa orosz hadifogolytáborban* címet adnám neki. A fényképen szépen feldíszített karácsonyfa előtt pokrócokkal takart padon nem hadifogoly ül, hanem az orosz táborparancsnok a nadrágon kívül hordott orosz ingben (*rubáska*) hosszúszerű, fényes tisztai csizmában, mellette az asztalon, a karácsonyfa alatt tányérsapkája. Kezében egy ív papír. Valószínűleg a karácsonyfás német, osztrák-magyar hadifoglyok ajándékoztak karácsonyfát a táborparancsnoknak, aki büszkén ül az ajándék alatt, le is fényképezte magát. A háttérben két csákós hadifogoly szomorúan néz ki a nyitott ablakon.

A tudományosan megalapozott, a rendező által feltárt, jelentős mennyiségű új anyagot bemutató kiállítás mellett a két kísérő kiadvány is megerősíti azt a véleményünket, hogy Nagyné Batári Zsuzsanna számára mindez csak első ujjgyakorlat volt. Abban reménykedünk, hogy a jövőben is számos értékes tárggyal, fényképpel, adattal, megfigyeléssel fogja gyarapítani a magyar karácsonyfa-kutatást.

Tarján Gábor: Ősi formák és jelképek. Esszé népművészetünk történetéről (Cédrus Művészeti Alapítvány- Napkút Kiadó, Budapest, 2016. 132 p.)

Kovács Bence

Napjainkban ismételten növekszik a közérdeklődés a népművészet, népi iparművészet, kézművészet iránt, ezért örvendetes esemény, ha egy néprajzkutató teljes kötete lát napvilágot a témában. A könyv címe pontosan fogalmaz a könyv tartalmát illetően: négy összekapcsolódó tanulmány-esszé együttese. Az írás rövidege folytán nem helyettesítheti az átfogó, enciklopédikus műveket a népművészet terén, de tudományos apparátusának köszönhetően jól használható a néprajzkutatók számára, ugyanakkor rövidegének és olvasmányos stílusának, valamint gazdag képanyagának köszönhetően a nagyközönség, kiváltképp a kézműves alkotó közönség számára is bizonyosan hasznos és gyakran forgatott olvasmány lesz.

Tarján Gábor 2003-óta a Képzőművészeti Egyetemen oktatja a néprajz körébe tartozó tantárgyakat, azonban e kötet története még muzeológus korába, az 1980-as évek Pécsére kalauzol vissza bennünket. A könyv kiadásának története nehézségekkel, konfliktusokkal teli, hiszen a kézirat 30 évvel ezelőtt keletkezett, ám akkor megjelenítése akadályokba ütközött, annak ellenére, hogy a lektori munkálatokat Kresz Mária, majd Bodrogi Tibor végezte. A kötet előszaván (7-11.) túl a törzsanyaga tulajdonképpen a közel 30 évvel ezelőtti szöveg változtatások nélküli közlése. A szerző saját bevallása szerint Lükő Gábor módszerét követve, több tudomány szak oldalról világítja meg a népművészet korai korszakairól alkotott elméleteit és állításait, ugyanakkor gyakran ütközteti az ellentétes véleményeket is Lükőével szemben, így a kötet tanulmányai etnográfiai értékeiken túl tudománytörténeti szempontból is érdekesek.

Tarján Gábor könyvét négy nagyobb fejezetre tagolja, melyekből kettőt kisebb alfejezetekre is oszt. Az első nagy fejezet (12-22.) A vélemények a népművészetről címet viseli, melyben sokkal inkább a népművészet kutatásáról és a kutatás során alkotott elméletekről fejt ki véleményét, Huszka József tevékenységétől egészen K. Csilléry Klára munkásságáig. Emellett első írásában bemutatja a két világháború közötti hagyományörző csoportok tevékenységét, majd a népművészet hivatásszerű ágazattá, népi iparművészetté válásának folyamatát. A második nagy fejezet (23-65.) A népművészet eredete és jelvilága címet kapta. Az őskori művészetből kiindulva a honfoglalás korának díszítőművészetét veti vizsgálat alá, kezdve a társadalmi háttér információk feltárásával, fokozatosan, kis alfe-

jezetenként, esettanulmányonként haladva az egyedi példák, ez esetben az őselemek, nemi szimbólumok, óvó-védő jelképek irányába, a magyar és rokon népek régészeti és néprajzi anyagait elemezve. Eztán a harmadik, A magyar népművészet öröksége című fejezetben (66-120.) a magyar parasztság kora középkori tárgykultúráját térképezi fel, elsőként a természet adta alapanyagok ismertetésével, ezt követően a díszítő eszközök, majd alfejezetenként az egyes tárgyak fejlődéstörténetének szakágankénti bemutatásával. Így sorra veszi a lakóépületek, bútorok, szőttesek, hímzések, öltözékek, kerámiák, tojások, bőr-, csont- és fémtárgyak díszítésének archaikusnak tekinthető elemeit. Tarján Gábor a kötetet a népművészet archaikus korszakának tanulságai című fejezettel (121-125.) zárja, mely tulajdonképpen egy kitekintés a késő középkori és a kora újkori parasztság díszítőművészetére. A fejezet azt kívánja bizonyítani, hogy a magyar népművészetnek már a középkor végén feltételezhető egy korai, felfelé ívelő korszaka, melynek motívumai a későbbi korszakok tárgyaló népművészetének tárgyain is megtalálhatóak, egészen akár a 20. század derekáig. A könyv teljes hosszában rajzokkal és fényképekkel gazdagon illusztrált, a fotók igényesen válogatottak, melyek nagy része a szerző saját munkáját dicséri.

Tarján Gábor könyve tehát bár alapjaiban összehasonlító, történeti- művészettörténeti- néprajzi indíttatású, eredményeiben azonban ragaszkodik a néprajztudomány által igazolt tényanyaghoz. Összességében elmondhatjuk, hogy a kötet jól strukturált, és ma is bátran használható, annak ellenére, hogy törzsszövege a harmincéves kézirat közlése. A tanulmányok szövege jól kiegészül a szerző által frissen írott bevezetővel, ezzel is jól példázva a népművészetről alkotott gondolatok változását, az eltelt évek tudományos eredményeit, a további kutatási feladatokat. A könyv tájékoztató bibliográfiával zárul, melyben a kötet szövege után született művek is helyet kaptak, például Verebélyi Kincső Korok és stílusok-című kandidátusi értekezése, vagy Selmeczi Kovács Attila nemzeti jelképekről szóló összefoglaló kötete. Ezen bibliográfia összeállításakor kisebb kritika érheti a szerzőt, hiszen néhány fontosabb tétel, például a Magyar Néprajz II. kötete, vagy az egyes megyék népművészetével foglalkozó kötetek és Lükő Gábor újonnan kiadott munkái kimaradtak a felsorolásból.

Mindenesetre elmondhatjuk, hogy a kötet jól bizonyítja, hogy a növekvő érdeklődésre való tekintettel, bizonyos néprajzi témákat a szaktudománynak szükséges újra és újra elővennie, nem csupán a tudományos fórumokon, hanem a közérdeklődés számára is.

Előfizetés

Magyarországon és külföldön előfizetésben terjeszti a Magyar Posta Zrt. Hírlap Üzletága (1088 Budapest, Orczy tér 1.). Előfizethető valamennyi postán, interneten (hirlapelofizetes@posta.hu) vagy faxon (+36-1-303-3440). Az éves előfizetés díja: 3500 forint. További információ: +36- 80/444-444. Az egyes lapszámok és a korábbi példányok – a Társaság egyéb kiadványaival együtt – megvásárolhatók vagy megrendelhetők a Magyar Néprajzi Társaság Titkárságán (1055 Budapest, Kossuth tér 12.) személyesen vagy interneten (neprajzitorsasag@gmail.com). További információk telefonon: +36-1-269-1272. A folyóirat korábbi évfolyamainak elektronikus változata olvasható a világhálón: <http://www2.arcanum.hu/ethnographia>.

Ethnographia is a peer-reviewed academic journal of the Hungarian Ethnographical Society since 1890. Manuscripts and editorial correspondence should be addressed to the editor-in-chief (vigagyula@gmail.com). All contents of *Ethnographia* published between 1890 and 2008 are available in a digitized fulltext format with search options on the internet (<http://www2.arcanum.hu/ethnographia>). *Ethnographia* is distributed by the Hungarian Post Inc. (Magyar Posta Zrt. Hírlap Üzletága; 1088 Budapest, Orczy square 1.). It can be subscribed at post offices, in e-mail (hirlapelofizetes@posta.hu) and by fax (+36–1–303–3440). Subscription fee for one year is 3500 HUF (including four numbers a year). Further information about subscription: +36–80–444–444. Current and previous copies of *Ethnographia* as well as other relevant publications can be purchased or ordered at the Secretariat of the Hungarian Ethnographical Society (1055 Budapest, Kossuth square 12, neprajzitorsasag@gmail.com). Further information about *Ethnographia* and other ethnographic and folklore publications: +36–1–269–1272.

Ethnographia

Journal of the Hungarian Ethnographic Society

127.

2016

No. 3.

Advisory Board:

ILDIKÓ LEHTINEN (Finland), JÓZSEF LISZKA (Slovakia), DZENI MADZHAROV (Bulgaria), VILMOS KESZEG (Romania), ISTVÁN SILLING (Serbia), GABRIELLA SCHUBERT (Germany), MÁTYÁS SZABÓ (Sweden)

Editorial Board:

ELEK BARTHA, ÁGNES FÜLEMILE, LAJOS KEMECSI, LÁSZLÓ KÓSA, IMOLA KÜLLÖS, TAMÁS MOHAY, ATTILA PALÁDI-KOVÁCS, FERENC POZSONY, ZSUZSA SZARVAS, GÁBOR VARGYAS

Editor:

GYULA VIGA

Editorial Office Address: Institute of Ethnology, Research Centre for the Humanities, Hungarian Academy of Sciences [MTA BTK Néprajztudományi Intézet], H-1014 Budapest I. Országház u. 30. Telephone: (1) 356 99 39
Telephone/telefax: (1) 356 80 58, e-mail: vigagyula@gmail.com

TABLE OF CONTENTS

Articles

<i>FUNK, DMITRI ANATOLIEVICH:</i> 'Ethnographic expertise' in post-Soviet Russia	345
<i>ZOLTÁN NAGY:</i> Ostyak or Khanty people? Floundering between discourses	369
<i>CSABA MÉSZÁROS:</i> The relationship between humans and lakes: Animism in Yakutia	391
<i>BOGLÁRKA MÁCSAI:</i> "The mountain is made up of small pebbles" The concept of homeland in Russia in school museums in Baskortostan	412
<i>LAURA IANCU:</i> "He who consolidated the East and the West": Blessed Vlach Jeremiah (1556–1625)	433
<i>VILMOS VOIGT:</i> Archangel Michael on Russian metal icons and snake-nest amulets	460

Discussions

<i>ANTAL JUHÁSZ:</i> Folklife in Hódmezővásárhely	469
---	-----

Book Reviews

475